T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

DÂVÛD-İ KARSÎ'NİN ŞERHU'L-KASÎDETİ'N-NÛNİYYE ADLI ESERİNİN TAHKİK VE DEĞERLENDİRMESİ

Yüksek Lisans Tezi

ÖMER ERGÜL

Danışman: PROF. DR. METİN YURDAGÜR

İstanbul, 2016.

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi ÖMER ERGÜL'nın DÂVÛD-İ KARSÎ'NİN ŞERHU'L-KASÎDETİ'N-NÛNİYYE ADLI ESERİNİN TAHKİK VE DEĞERLENDİRMESİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 31.01.2017 tarih ve 2017-3/35 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 17/02/2017

Öğretim Üyesi Adı Soyadı **İmzası**

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. METİN YURDAGÜR	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. HATİCE KELPETİN ARPAGUŞ	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. İLYAS ÇELEBİ	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı:	Ömer Ergül
Anabilim Dalı:	Temel İslâm Bilimleri
Programı:	Kelâm Bilim Dalı
Tez Danışmanı:	Metin YURDAGÜR
Tez Türü ve Tarihi:	Yüksek Lisans Tezi – Şubat 2017
Anahtar Kelimeler:	Karsî, Nûniyye, Hızır Bey, Kasîde

ÖZET

Bu çalışma Dâvûd-i Karsî'nin (ö. 1169/1756) *Şerhu'l-Kasideti'n-Nuniyye* adlı eserinin edisyon kritiğiyle birlikte, eserin içeriğine dair bir incelemeyi içermektedir. İlahiyat, nübüvvet ve ahiret bahislerine dair bir akaid metninin ele alabileceği bütün meselelere temas eden bu eser, Matürîdî Mezhebi esasları çerçevesinde kaleme alınmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde Dâvûd-i Karsî'nin hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyeti ele alınmıştır. İkinci bölümde *el-Kasidetü'n-Nuniyye* adlı manzum eser ve şerhleri hakkında bilgi verildikten sonra Dâvûd-i Karsî'nin esere yazdığı şerhin muhtevası incelenmiş ve şerh kelâm ilmi açısından değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise şerhin tahkiki (edisyon kritiği) yapılmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname :	Ömer Ergül
Field :	Basic Islamic Sciences
Programme :	Kalam/Theology
Supervisor :	Professor Metin Yudagur
Degree Awarded and Date :	Master – February 2017
Keywords :	Karsî, Nuniyya, Hızır Bey, Qasida

ABSTRACT

This study provide an examination of Davud Karsî's commentary on al-Qasida al-Nuniyya with a critical edition of the text. This commentary which deals with the all issues related to theology, prophetology and eschatology that a creed text contains had been written within the Maturidite tradition.

The first chapter of the study deals with the life, works and scholarly character of the author, Davud-ı Karsî. The second chapter examine the content of the commentary in terms of Islamic theology with an information about the main text and commentaries that had been written on it. Finally the critical edition of the commentary is introduced in the third chapter.

ÖNSÖZ

İslâmî ilimler alanında şerh ve haşiye yöntemiyle kaleme alınan eserler zamanla bir gelenek oluşturmuştur. "Şerh ve haşiye" geleneği, hem ilmî bir birikimin muayyen eserler üzerinden sonraki nesillere aktarımını sağlarken hem de yeni yöntem ve yaklaşımları da ihtiva ederek gelişmiştir. Okuyucu tarafından anlaşılmasının zor olduğuna inanılan muğlak, müphem ve muhtasar eserler "şerh, haşiye ve talik" gibi yöntemlerle genişletilerek vuzûha kavuşturulmuştur. Okuyucuyu bıktıracak derecede konuların uzadığı ve farklı alanlarla ilişkilli olarak incelendiği "mutavvel metinler" için ise zamanla "ihtisar" edilme ihtiyacı doğmuştur. Bu ihtiyaca binaen yazılan eserler için de "muhtasar, telhis ve mülahhas" gibi çeşitli kavramlar kullanılmıştır.

Üzerine bir çok söz söylenmiş olan "şerh-haşiye" geleneği yanında önemli bir yere sahip olan yazım türlerinden biri de "manzûm metin" yazıcılığıdır. Bir ilmî disiplinin esaslarını öğretmek, ezberlenerek kalıcılığını hedeflemek sûretiyle nazmedilen bu eserlerin örneklerine her ilmî disiplin içerisinde rastlamak mümkündür. Şiirsel formu ve kısa özlü üslûbu ile öğrenciler tarafından kolayca hıfzedilen bu metinler medrese müfredatlarının vazgeçilmez eserlerine dönüşmüşlerdir.

Osmanlı dönemi, "şerh-haşiye" türü eserlerin yazım ve eğitimi açısından ele alındığı zaman, bu alanın tarihi süreci içerisinde önemli bir evreye tekâbül etmektedir. Osmanlı Devleti'nin kurduğu ilk medrese olan İznik Medresesi'nin baş müderrisi Dâvûd-i Kayserî Osmanlı ilim hayatını şekillendirecek olan önceki birikimlerin ilk aktarıcısı olmuştur. İstanbul'un fethi ile daha da zenginleşecek olan ilmi hayatta izi bulunan en önemli simaların başında İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey, öğrencileri Molla Hayâlî Çelebi, Hocazâde Muslihuddin gibi isimlerle, Sinan Paşa ve Molla Hüsrev gibi önemli şahsiyetler yer almaktadır. Bu isimlerden biri olan Hızır Bey'in manzûm akâid metni kendi alanında önemli bir işlev îfa etmiştir. Üzerine birçok şerh yazılan eserin, Dâvûd-i Karsî tarafından yazılan şerhi de ilgiye mazhar olmuş bir eserdir.

Cumhuriyet Dönemi'nde Dâvûd-i Karsî'nin "*Şerhu'l Kasîdeti'n-Nûniyye*" adlı eseri yalnızca makale düzeyinde çalışılmıştır. Bir makale hacminin el verdiği ölçüde Dâvûd-i Karsî'nin düşünce dünyasınına temas etmeyi amaçlayan bu çalışma tanaatimizce çalışma türü için yeterli olsa da bir müellifin düşünce dünyasını geniş bir biçimde

aktarmak için eksiktir. Biz bu çalışma ile hem eserin tahkikini yapmak hem de bu eser ve diğer kelâmî eserlerinden hareketle Dâvûd-i Karsî'nin ilgili alandaki düşüncelerini incelemek istedik. Umut ediyoruz ki bu çalışma Osmanlı kelâm alanınında yapılan diğer çalışmalarla birlikte bu alana yapılmış küçük bir katkı olur.

Son olarak, bu çalışmanın güzelliklerinin ortaya çıkmasında katkıları benden daha fazla olan isimlere teşekkürlerimi sunmak isterim. *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* isimli bu eserin tahkik ve değerlendirilmesinde; konunun belirlenmesinden tamamlanmasına kadar tecrübe ve yardımlarını benden esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Metin YURDAGÜR'e hassaten müteşekkirim. Çalışmamızın her satırında ve hatta her kelimesinde hocamın emeğinin olduğunu belirtmeden geçemeyeceğim. Eserin tahkik kısmının şekillenmesinde çok büyük emeği olan Yrd. Doç. Dr. Mahmoud MASRİ'ye, gerek lisans eğitimim gerekse yüksek lisans eğitimimde bana yol gösteren tüm saygıdeğer hocalarıma, bu güne kadar yetişmemde hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan âileme, bu süreçte maddî-mânevî her türlü destekte bulunan değerli eşime, nüsha mukâbelesinde emekleri geçen bütün büyüklerim ve kıymetli arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Ömer ERGÜL

Üsküdar, 2017

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale/madde
a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: İbn, bin
bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
HÜSBE	: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İSAM	: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Ktp.	: Kütüphane, Kütüphanesi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nr.	: Numara
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
sy.	: Sayı
vr.	: Varak
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

A. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI ve ÖNEMİ

Dâvûd-i Karsî tarafından kaleme alınan *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* adlı tahkikini (edisyon kritik) yaptığımız bu eser, Fatih Sultan Mehmed'in kendisine hürmet ve ikramlarda bulunduğu İstanbul'un ilk kadısı ve Osmanlı ilim dünyasının önemli isimlerinden Hızır Bey'in manzûm bir akâid metni olan *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* isimli eserinin şerhidir. *el-Kasîdeti'n-Nûniyye* Ehl-i sünnet akâidini Mâtürîdiyye mezhebinin yaklaşımları doğrultusunda ele alan bir eserdir. Manzûm bir yapıda olması ve inanan bir bireyin asgarî düzeyde bilmesi gereken bütün inanç konularını içermesi bakımından eser, çok büyük ilgiye mazhar olmuş, üzerine Türkçe ve Arapça pek çok şerh kaleme alınmıştır.

Eserin müellifi Dâvûd-i Karsî ise, 18. yüzyılda yaşamış, Osmanlı ilim dünyasında kendine has bir çizgisi olan İmâm Birgivî'yi örnek almış, onun yoluna tâbi olmuş bir zâttır. Müellif, kendi döneminde daha çok ilim talebeleri tarafından okunan ancak halkın da okuyup istifâde edebileceği bazı önemli eserlere çeşitli şerhler ve hâşiyeler yazmış önemli bir isimdir. Onun ikisi *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* için, biri de Mâverâünnehir bilginlerinden Ali b. Osman el-Ûşî'ye ait *el-Emâlî* adlı bir başka manzûm Mâtürîdiyye akâid metnine yazdığı üç manzûm akâid şerhi bulunmaktadır. *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* için önce Türkçe, daha sonra da Arapça bir şerh yazan müellifin bu şerhleri büyük ilgi görmüş, pek çok defa istinsâh edilmiştir. Onun bu eser üzerine yazdığı şerhlerin kütüphanelerde kayıtlı bulunan nüshalarının sayısı, tespit edebildiğimiz kadarıyla ellinin üzerindedir.

Tahkik ve değerlendirmesini yapmak üzere bu eserin seçilmesindeki gaye, *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* isimli ünlü metnin daha iyi tanınması ve anlaşılmasıdır. *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'nin şerhleri arasından Dâvûd-i Karsî'nin şerhinin seçilmesinde ise, müellifin bu eser üzerine yaptığı şerhlerin gördüğü ilgi yanında onun şerh ve hâşiye alanında yaptığı diğer çalışmalarıyla özellikle manzûm akâid metinleri üzerindeki çalışmaları belirleyici rol oynamıştır. Ayrıca onun, bu şerhte muhtasar kelâm metinlerinde yer alan yaklaşımların özetini veren bir üslûb kullanması, Dâvûd-i Karsî'nin eserini değerli kılan bir başka husustur.

Bu çalışmamızla ulaşmak istediğimiz hedefler arasında Osmanlı ilim dünyasının iki önemli şahsiyetinin değerli çalışmalarını, öncelikle kelâm ilmi alanında yapılan çalışmalara mütevâzi bir katkı sunmak ve Osmanlı şerh-hâşiye geleneğinin anlaşılmasına bir nebze katkıda bulunma gayesi ön plandadır. Ayrıca Dâvûd-i Karsî'nin kelâmî düşüncesinin ortaya konması ve onun ilmî kişiliğinin tespit edilmesi de hedeflerimiz arasındadır. Nihâî amacımız ise, bu çalışmanın başta kendimiz olmak üzere bütün okuyucular için faydalı olmasıdır.

B. ÇALIŞMADA TAKİP EDİLEN YÖNTEM ve BAŞVURULAN KAYNAKLAR

Tezimizin Türkçe kısmı iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde eserin muhtevâ ve değerlendirmesiyle ilgili bilgilere geçiş yapılmadan önce, müellifi tanımanın gerekliliği sebebiyle, Şârih Dâvûd-i Karsî'nin hayatına dâir bilgilere yer verdik. Kanaatimizce bir şahsın düşünce dünyasına etki eden en önemli unsur, onun yaşadığı çevre ve yaşadığı zamandır. Biz de bu sebeple Dâvûd-i Karsî'nin hayatını ele almadan önce, kendisinin dünyaya geldiği tarihten biraz daha öncesinden başlayarak, genel hatları ile 17. ve 18. yy Osmanlı siyasî ve ictimâî hayatına temas etmeye çalıştık. Daha sonra müellifin düşünceleriyle aralarında benzerlikler gördüğümüz, 17. yy Osmanlı toplum hayatında tesiri bulunan "Kadızâdeliler" hareketiyle ilişkisine değinmeye çalıştık. Ayrıca "Dâvûd-i Karsî'nin Yaşadığı Asırda Sosyo-Kültürel Durum" başlığını taşıyan bu bölümde, Osmanlı ilim dünyasında şerh-hâşiye geleneği ve kelâm ilmi ile ilgili bazı temel konular üzerinde durduk.

Müellifin hayatını ele aldığımız bölümde ise, Dâvûd-i Karsî'nin ilim yolculuğuna, onun düşünce dünyasının şekillenmesinde rol oynayan isimlere ve yetiştirdiği öğrencilerine değindik. Pek çok esere şerh ve hâşiye yazmış olan müellifimizin eserlerini de, ilgili oldukları illim dallarını gösteren başlıklar altında tanıtmaya çalıştık. Onun kelâm ilmi ile ilgili eserlerinin kütüphane kayıtlarına ayrıntılı olarak temas etmeye çalışsak da, bunun çalışmamızın hacmini gereğinden fazla genişleteceği ve üzerlerine yapılmış çalışmalarda bu hususlara işaret edildiğini göz önüne alarak, müellifimizin kelâm dışındaki ilim dallarıyla ilgili olan eserlerinin ayrıntılı kütüphane bilgilerine çalışmamızda yer vermedik.

Dâvûd-i Karsî’nin ilmî şahsiyetiyle ilgili bilgileri kaleme alırken öncelikle onun kendi eserlerinden yararlanmaya çalıştık. Daha sonra da bizden önce Dâvûd-i Karsî’nin hayatı ve eserleri üzerine çalışma yapan araştırmacıların çalışmalarını kullandık. Müellifin itikadî görüşlerini anlama konusunda en önemli kaynaklar kuşkusuz onun *Kasîde-i Nûniyye*’ye yazdığı iki şerhi ile *Emâlî*’ye yazdığı şerhlerdir. Dâvûd-i Karsî’nin kelâm ilmi ile ilgili diğer küçük risâleleri ise, söz konusu şerhlerde temas ettiği çerçevenin dışına çıkmamaktadır.

Tezimizin ikinci bölümü ise “*el-Kasîdetü'n-Nûniyye*, Şerhleri ve Dâvûd-i Karsî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* İsimli Eseri” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde öncelikle manzûm bir akâid metni olan *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* ve bu kasîdenin müellifi olan Hızır Bey hakkında bazı genel bilgilere yer verdik. Daha sonra bu manzûm metin üzerine Dâvûd-i Karsî yazdığı şerhten önce veya daha sonra yazılmış bütün şerhleri incelemeye çalıştık; böylece Dâvûd-i Karsî’nin yaptığı şerhin ayırıcı özelliklerine temas etme imkânı bulduk.

Dâvûd-i Karsî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* adlı eserini metin ve muhteva açısından incelediğimiz çalışmamızın tahkik kısmında ise, eserin adının tespiti, müellife âidiyeti, telif tarihi, müellifin bu eseri kaleme almadaki gayesi, eserde atıflarda bulunduğu kaynakları ve bizim eserin tahkikini yaparken izlediğimiz metod ile ilgili bilgilere yer verdik.

Eserin muhtevâsını ele aldığımız bölümde, eserde ele alınan bütün konuları, beyit beyit okuyucuya aktarmaya gayret ettik. Öncelikle beytin konusunu anlatan bir pasaja, daha sonra beytin tercümesine ve nihayet söz konusu beyte Dâvûd-i Karsî tarafından yapılan şerhe yer verdik. Eserin aslı ile şerhinin metinlerinin birbirine karışmaması için, metin ve şerh için farklı puntolar kullandık. Ayrıca ilgili bölümün giriş kısmında okuyucu için gerekli açıklamalara yer verdik.

Tezimizin Türkçe kısmının sonunda yer alan Değerlendirme ve Sonuç başlıkları altında, daha çok üzerinde çalıştığımız eser hakkındaki genel kanaatlerimize yer verdik.

Tez çalışmamızın üçüncü bölümü olan Tahkik kısmında ise, eserin çeşitli kütüphanelerdeki nüshaları arasından tahkik için uygun bulunan nüshaların yardımıyla

bu eserin müellifin elinden çıkan özgün halinin ortaya konulmasına çalışılmıştır. Tahkikle ilgili ayrıntılı bilgilere ise “Tahkikte İzlenen Metod” başlığı altında temas edilmiştir.

Eserin hem tahkiki hem de muhtevâ ve değerlendirme kısmının yazımında, öncelikle müellifin *Kasîde-i Nûniyye*’ye yazdığı Türkçe şerhten yararlanılmıştır. Daha sonra ise müellifin sıklıkla başvuruda bulunduğu kaynaklardan istifâde edilmiştir. Bunların başında *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*’nin ilk şârihi olan Hayâlî Çelebî’nin şerhi yer almaktadır. Müellifin kendi şerhini şekillendirirken, pek çok yerde yorumlarını eleştirdiği Hayâlî’nin eserini, sürekli olarak göz önünde tuttuğu anlaşılmaktadır. Ayrıca müellifin de bizimde en çok yararlandığımız kaynaklar arasında Ömer en-Nesefî’nin “*el-Akâid*” iyle ve bu muhtasar metnin en önemli şerhi olan Sa‘düddîn et-Teftâzânî’ye ait “*Şerhu’l-Akâid*” isimli eseri; Adudiddîn el-Îcî’nin *“el-Mevâkıf”* adlı eseri ile Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin “*Şerhu’l-Mevâkıf*” isimli eseri bulunmaktadır. Bunların yanı sıra Sa‘düddîn et-Teftâzânî’nin *“Şerhu’l-Makâsıd”* adlı eseri de hem müellifin hem de bizim en çok başvurduğumuz eserlerdir.

Ayrıca müellifimizin hayatı ve eserlerine dair kaleme aldığımız bnölümlerin yazımında gerek yeni gerek eski tarihli birçok çalışmadan yararlandık. Bu eserlerin en eski tarihli olanlarını şu şekilde zikredebiliriz: Dâvûd-i Karsî’nin *Risâle fi'l-İhtiyârâti'l-Cüz'iyye ve'l-İdrâkâti'l-Kalbiyye* adlı risalesinin de içerisinde bulunduğu bir mecmuanın 1312 (1894) yılı basımında, eserin müstensihi Silleli Osman Hamdi (ö. 1907) tarafından risâlenin başında yazılan “terceme-i müellif” başlıklı giriş yazısı bu alandaki en kadîm kaynaktır. Aynı şekilde Bağdatlı İsmâil Paşa (ö. 1920) *Hediyyetü’l-Ârifîn*’de, Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1924) *Osmanlı Müellifleri*’nde ve Hayrettin Ziriklî (ö. 1976) ise *el-A’lâm* isimli biyokrafik eserlerinde kısa da olsa Dâvûd-i Karsî’nin hayatı ve eserlerine dair bilgilere yer vermişlerdir.

Son dönemde kaleme alınan çalışmaların ilki, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi için Cemil Akpınar tarafından kaleme alınan “Dâvûd-i Karsî” başlıklı ansiklopedi maddesidir. Bu çalışmadan sonra ise sırasıyla Yılmaz Özdemir’in “Davud el-Karsi, hayatı, eserleri ve Şerhu'l-Avamili'l- Cedid adlı eseri (edisyon kritik)” adlı yüksek lisans tezi, Gökhan Sebati Işkın’ın “Dâvûd el-Karsî ve Şerhu İzhâri'l-Esrâr'ı” isimli doktora teziyle Arif Yıldırım’ın "Karslı Davud (Davud-u Karsî) Efendi’nin İrâde-i

Cüziyye Anlayışı", Resul Öztürk'ün "Dâvûd-i Karsî (1169/1756) ve Kelâmî Görüşleri", Necmettin Şeker'in "Davud b. Muhammed el-Karsî ve Hadisçiliği", İbrahim Çapak ve Ferruh Özpilavcı'nın ortak yazarlığı ile "Bir Kıbrıslı Müderris Davud-i Karsî'nin el-Îsâgucî el-Cedid ve'd-Durri'l-Ferîd Adlı Risâlesi", Turgut Tezcan'ın, "Besmele Şerhi ve Risâletü'n-Nûriyye'de Dâvûd Karsî'nin Tefsir Yöntemi", Osman Bilgen'in, "Dâvûd-i Karsî (1169/1756)'nin "Şerh Alâ Usûli'l-Hadîs" İsimli Eserinin Metodu ve Kaynakları Üzerine" adlı makaleleri ve Halil İbrahim Kutlay'ın *Şerhu Risâleti Usûli'l-Hadîs li'l-İmâm el-Birgivî* isimli tahkikli eser neşri de yaralandığımız eserler arasındadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DÂVÛD-İ KARSÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

A. DÂVÛD-İ KARSÎ'NİN YAŞADIĞI ASIRDA SOSYO-KÜLTÜREL DURUM

Dâvûd-i Karsî, 17. yüzyılın son çeyreği ile 18. yüzyılın ilk yarısını kapsayan bir zaman diliminde yaşadı. Bu dönem, Osmanlı siyâsî tarihi açısından zor zamanların başlangıç yıllarıdır. Osmanlı Devleti, sınırlarının zirveyi gördüğü bir dönemden sonra duraklama sürecine girmiş, 17. yüzyıl sonu 18. yüzyıl başı itibariyle de duraklama süreci sona ermiş gerileme dönemine başlamıştır. Siyâsî gelişmeler, toplumsal hayatta değişimleri de beraberinde getirmiştir. Toplumsal değişimlerin meydana geldiği böyle bir asırda yaşayan müellifi daha yakından tanımak ve düşünce dünyasını anlamak için 18. asrı biraz daha öncesinden alarak incelemeye çalışacağız.

16. yüzyılın ikinci yarısından itibâren Osmanlı Devleti'nin Avrupa'da ilerlemesi duraklamış, 17.yüzyılın başından itibâren de zorlu bir sürecin başlamasına etki edecek olan bir dizi olay gerçekleşmiştir. Osmanlı'da büyük bir nüfûs artışı olmuş, aynı zamanda Avrupa'da askerî tekniğin gelişmesine karşın Osmanlı klasik askerî ve mâlî düzeni sarsılmış, Safevîler ve Habsburglar'la yapılan uzun savaşlar sonunda mâlî bunalımlar yaşanmıştır.[1]

Avrupa'da yaşanan gelişmelerin etkisi ile Osmanlı klasik döneminin askerî ve idarî sistemi olan "Tımar Sistemi"[2] çökmüş, yerini ateşli silahlarla donatılmış düzenli-ücretli ordular almış, yine ürünle ödemeye dayalı vergi sistemi yerini nakdî ödeme ile gerçekleşen mâliye ve merkezî hazîne sistemine bırakmıştır. Daha sonraki süreçte bu ve benzeri gelişmelere ayak uydurabilecek kısmî önlemlerle bir denge politikası tutturulmuş ve devlet yaklaşık üç yüz sene daha ayakta kalmıştır.[3]

---

[1] Halil İnalcık, "Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış", *Osmanlı* (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999), I, 107.
[2] a.mlf., "Timar", *DİA*, XLI, 168-173.
[3] Halil İnalcık, "Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış", *Osmanlı,* I, 107.

Dâvûd-i Karsî'nin yaşadığı yıllara tekābül eden dönemde Osmanlı Devleti'nin başında Sultan II. Süleyman (ö. 1691) ve Sultan II. Ahmed (ö. 1695) bulunmuştur. II. Süleyman döneminde devlet, ücretlerini alamadıkları gerekçesiyle İstanbul'u yağmalayan askerlerin durumu ve alınan gereksiz vergilerin halkta doğurduğu çeşitli sorunlarla ilgilenmek zorunda kalmıştır. Osmanlı içindeki bu karışıklıkları ve yönetimin yeni değişmiş olmasını fırsat bilen Avusturya başta olmak üzere, Venedik ve Rusya gibi devletler, Osmanlı destek kuvvetlerinin ulaşması zor olan yerlere saldırılar düzenledi. Böylece Karlofça Antlaşması'na (1699) kadar sürecek bir mücâdele safhası da başlamış oldu.[4] İç ve dış sorunlarla uğraşmak zorunda kalan Osmanlı Devleti, bu dönemlerde ne eğitim ve sanat alanında ne de sosyal alanlarda önemli bir gelişme kaydedememiştir.

17. yüzyıl sonuna gelindiğinde Osmanlı'nın ilk toprak kaybının gerçekleştiği ve gerileme döneminin başladığı Karlofça Antlaşması imzalandı. Bu antlaşma Avusturya, Lehistan, Venedik ve daha sonra da Rusya'nın müdâhil olmasıyla birçok cephede yaklaşık 16 yıl süren ve Osmanlı Devleti'nin yenilgisi ile sonuçlanmak üzere olan bir savaşı sona erdirmiş, ancak Osmanlı uzun zaman elinde tuttuğu toprakları kaybetmiştir.[5]

Uzun süren savaşlar sonunda devlet, asker bile bulamayacak duruma gelmiş, toplu celpler ile asker tedâriki halkta bıkkınlık yaratmış, taşradan şehir merkezlerine göçler başlamış, ardından da çeşitli âsâyiş problemleri yaşanmıştır. II. Mustafa'nın (ö. 1703) saltanatına tekābül eden bu dönemde Basra, Halep ve Şam'da isyânlar çıkmış, Edirne Vak'ası olarak bilinen olaylar sonucunda II. Mustafa tahtını, III. Ahmed'e (ö. 1736) bırakmak zorunda kalmıştır.[6]

Vezîriâzam Dâmad İbrahim Paşa (ö. 1730) ile bu dönemde önemli değişimler yaşanmıştır. İbrahim Paşa eğitim, sanat ve kültüre önem veren bir devlet adamıydı. Devletin Batı karşısında geri kalmasının sebebini Avrupa'yı iyi tanımamak olarak gören Sadrâzam, Avrupa'ya diplomatlar gönderdi. Bu dönemde, Paris'ten esinlenilerek lüks

---

[4] Heyet, "Padişah Biyoğrafileri", *Osmanlı*, XII, 165-170.
[5] Abdülkadir, Özcan, "Karlofça", *DİA*, XXIV, 504.
[6] Heyet, *a.g.m.*, *Osmanlı*, XII, 174-175.

mîmârî eserler yaptırılmıştır. Ayrıca kütüphaneler ve mektepler inşâ edilmiş, ilk itfâiye teşkîlâtı olarak adlandırılan "Tulumbacı Ocağı" kurulmuştur (1722).[7]

III. Ahmet ile Sadrâzam İbrahim Paşa İstanbul'da sanatsal ve entelektüel gelişmelerde büyük bir hareketlenmeye yol açacak "Lâle Devri" nin başlatıcıları oldular. Osmanlı Devleti matbaa ile de ilk defa bu dönemde tanıştı.[8] Ayrıca ilk kâğıt fabrikası da Yalova'da kuruldu (1744).[9]

Lâle devrini sonlandıran Patrona Halil İsyânı (1730) ile başa geçen I. Mahmûd (ö. 1754) döneminde ise ilk olarak bu isyâncıların ortadan kaldırılması ve onların devletteki nüfûzlarının kırılması ile uğraşıldı. I. Mahmûd içte sükûneti sağladığında İran üzerine yürüdü ve uzun süren sefer yılları başladı. 1746 yılında ise nihâî antlaşma ile İran Savaşları son bulmuş oldu. Gerek I. Mahmûd gerekse de selefleri döneminde önemli yangın ve depremler meydana gelmiş, akabinde ise ciddî onarım faâliyetleri olmuştur.

Netice îtibâriyle yukarıda da gördüğümüz gibi Dâvûd-i Karsî'nin yaşadığı yetmiş yıllık zaman zarfında Osmanlı Devleti'nin başında dört farklı isim yer almıştır. Bu isimler ve görev yaptıkları zaman dilimleri şu şekildedir: II. Süleyman (1687-1691), II. Ahmed (1691-1695), II. Mustafa (1695-1703), III. Ahmed (1703-1730), I. Mahmûd (1730-1754). Bu dönemde, dışta Avusturya, Venedik, Rusya ve İran gibi devletlerle mücâdele edilmiş, içeride de toplumsal ve ekonomik değişimler sonucu gelişen olaylarla başa çıkılmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu dönem, yenilenme arayışlarının başladığı, dikkat çekici bir zaman dilimiydi.

Her ne kadar 18. Yüzyılda toplumda hiçbir etkileri kalmasa da, bir önceki asırda Osmanlı ilim dünyasında önemli izler bırakmış olan **Kadızâdeliler-Sivâsîler** çekişmesine kısaca değinmekte, Kadızâdeliler ile İmâm Birgivî (ö. 981/1573) ve Dâvûd-i Karsî (ö. 1069/1756) arasında nasıl bir ilişki olduğu üzerinde durmakta konumuz açısından fayda vardır.

---

[7] Heyet, *a.g.m.*, *Osmanlı*, XII, 176-182.
[8] Norman Itzkowitz, "XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu", *Osmanlı*, I, 519.
[9] Heyet, *a.g.m.*, *Osmanlı*, XII, 181.

Kadızâdeliler ile Sivâsîler arasındaki mücâdele, 17. yüzyılın ilk yarısında IV. Murad (1623-1640) döneminin ilk yıllarında başlamış, 1656 yılına kadar devam etmiştir. Bu çekişme, hem tarîkatleri hem de İstanbul'daki toplumsal hayatı önemli ölçüde etkilemiş siyâsî ve dinî bir olgudur.[10] **Kadızâdeliler**'e bu ismin verilmesi, bu hareketin "Kadızâde" lakabıyla bilinen Ayasofya Camii vâizi Mehmed Efendi (ö. 1045/1635) tarafından başlatılması sebebiyledir. Bu harekete karşı duran, ona reddiyeler kaleme alan kişi ise Sultan Ahmed Camii Cuma vâizi ve Halvetîliğin Şemsiyye kolunun şeyhlerinden Abdülmecîd Sivâsî Efendi'dir (ö. 1049/1639). Onun taraftarlarına ise "**Sivâsîler**" denmiştir.[11]

Kadızâde Mehmed Efendi, bir kısım bid'atler ve Müslümanlar arasında sürekli tartışılagelen meseleleri tekrar gündeme getirmek sûretiyle toplum tarafından tanınır hâle gelmiştir. Onun gündeme getirdiği bu meseleler, tarihçi Naîmâ'nın (ö. 1128/1716) tespitlerine göre şu şekildedir: Hızır'ın yaşayıp yaşamadığı; tarîkatlerdeki semâ ve devrânın meşrû olup olmadığı; tütün, kahve ve diğer keyif veren şeylerin câiz olup olmadığı; Hz. Peygamber'in ebeveyninin îmân ile ölüp ölmediği; Firavun'un îmânlı ölüp ölmediği; Yezîd'e lânet edilip edilmeyeceği; kabirlerin ziyaret edilip edilmeyeceği; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) bir velî mi yoksa bir zındık mı olduğu gibi daha birçok mesele gündeme getirilerek tartışılmıştır.[12]

Bu münâkaşalar vaaz kürsülerinden yapılan "sözlü reddiyeler" veya çeşitli kişilerce kaleme alınan eserlerle gerçekleşen "yazılı reddiyeleşme" olarak kalmamış, Kadızâde Mehmed Efendi'nin Sultan IV. Murad (ö. 1050/1640) ile kurduğu yakınlık sebebiyle zamanla fiilî müdâhalelere dönüşmüştür. Tekkelere baskınlar düzenlenmiş, camilerde yapılan sesli zikirlere engel olunmaya çalışılmış ve mesele böylece toplum içi bir çatışma safhâsına ulaşmıştır. Tarihçiler, IV. Murad'ın Kadızâde'yi toplumda huzûru bozan, âsâyişi tehdit eden zorbaları ortadan kaldırmak için bir araç olarak kullandığı kanaatine ulaşmıştır. IV. Murad, Kadızâde Mehmed Efendi'nin görüşlerine dayanarak zorbaların mekânları olarak gördüğü kahvehaneleri kapattırmış, tütün kullanımını

[10] Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, 100; Hüseyin Akkaya, "XVII. Yüyılda Osmanlı Devleti'nde Görülen Fikir Hareketlerinde Kadızadeliler-Sivasiler Tartışması", *Osmanlı*, VII, 170.
[11] Semiramis Çavuşoğlu, *a.g.m.*, XXIV, 100;Hüseyin Akkaya, *a.g.e.*, VII, 170.
[12] Naîmâ, *Târih,* Matbaa-i Âmire, İstanbul 1383, III. Baskı, VI, 229-230; Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî ihtiyâri'l-ehakk*, çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yay., İstanbul 2008, s. 154-216.

yasaklatmıştır.[13] Kadızâde Mehmed Efendi'nin vefâtından sonra, yerine Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661) geçerken; Sivâsîler'de ise Abdülmecîd Sivâsî'den sonra Abdülâhad Nûrî (ö. 1061/1651) geçmiştir. Daha sonraki yıllarda, iş birbirini tekfîr etme ve fiilî müdâhalelere dönmüştür. Köprülü Mehmed Paşa'nın (ö. 1072/1661) sadrâzamlığı sırasında onun yerinde müdâhalesiyle Üstüvânî, Türk Ahmed ve Dîvâne Mustafa gibi Kadızâdeliler'in bazı önde gelen isimleri Kıbrıs'a sürgün edilmiştir. Böylece olaylar daha fazla büyümeden sona erdirilmiştir.[14]

Kadızâdeliler'in ellerinden düşürmedikleri eserlerin başında, İmâm Birgivî'nin *el-Vasiyye*'si ve onun *Tarîkat-i Muhammediyye* isimli eserleri bulunmaktadır. Onların kullandıkları dil ve üzerinde durdukları meseleler ile İmâm Birgivî'nin kendi döneminde üzerinde durduğu meseleler arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Özellikle birtakım bid'atlere karşı takındıkları tavırlar, Kur'an ve Sünnet çizgisinde hareket etmeye dâvet etmeleri açısından birbiriyle örtüşen bu iki tarafın, sadece üzerinde durdukları meselelerin benzerliğinden dolayı, birbirinin devamı gibi anlatılması doğru olmasa gerektir. Aynı şekilde İmâm Birgivî'yi de İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ekolünün bir devamı olarak sunmanın,[15] sadece bazı benzerliklerden hareketle ortaya konulmuş ve her zaman tartışmaya açık bir değerlendirme olduğu kanaatindeyiz. Bu konuda İmâm Birgivî hakkında kullanılan şu ifadelerin doğru bir değerlendirme olduğunu düşünüyoruz: "Birgivî'nin referans haritası, tamamen Osmanlı İslâm tasavvurunu besleyen kaynaklara çıkar",[16] "Birgivî'nin şahsiyeti etrafında kendini gösteren fikir ve davranışlar, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) sayesinde tam bir sistem hâlini alır. Hayat ve cem'iyyet karşısında almış olduğu vaziyette kendisine dâima bu çizgi eşlik eder. İçinde yaşadığı cem'iyyete nizâm vermek için bütün parçaları birbirine sıkıca bağlı olan bir sistem dâiresinde hareket eden Birgivî'ye amelî noktada esas olarak Ebû Hanîfe ve Hanefilik istikāmet verir".[17] Yine işâret edildiği üzere hem *Risâle* isimli eserinde hem de

[13] Naîmâ, *a.g.e.*, III, 169.
[14] Naîmâ, *a.g.e.*, VI, 235-236.
[15] Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolusunda İslâmın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi,* Kitap Yayınevi, İstanbul 2011, s.218-250.
[16] Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, Dergah Yayınları, İstanbul 2015, s. 278.
[17] Fatih M. Şeker, *a.g.e.*, s. 280.

Tarîkat-ı Muhammediyye'de Birgivî'yi en çok etkileyen eser, İmâm Gazzâli'nin *İhyâ*'sıdır.[18]

Dâvûd-i Karsî'nin de hem *Kasîde-i Nûniyye* şerhinde hem de diğer eserlerinde, üzerinde durup dikkat çektiği meselelerle Kadızâdeliler'in üzerinde durduğu meseleler arasında bazı benzerlikler göze çarpmaktadır. Şâyet şartlı bir okuma yapmayacak, sadece müellifin kaynakları üzerinden değerlendirmelerde bulunacak olursak, bunların kesinlikle üzerinde durulan meselelerin benzerliğinden öteye geçmeyeceği görülecektir. Nitekim Dâvûd-i Karsî'nin eserlerinde ne Kadızâdeliler'den Mehmed Efendi'ye ne de Üstüvânî'ye herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Dâvûd-i Karsî, kendi dönemindeki tarikatlerin durumunu ortaya koymaya çalışmakta, birtakım sapkın fırkalar olarak tanıttığı Hulûliyye, Zuhûriyye, İttihâdiyye ve Vücûdiyye gibi gruplar üzerinde durmakta, daha çok Vahdet-i Vücûd teorisi ile bilinen Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini değerlendirmekte, çok ayrıntılı olarak yer vermese de bid'atler konusuna temas etmektedir. Müellifimiz diğer kelâm metinlerinde olduğu gibi, başta felsefeciler olmak üzere Ehl-i Sünnet dışı olarak gördüğü fırkalara karşı net tavırlar sergilemekte, Mâtürîdiyye mezhebi çerçevesinde yorumlarda bulunmaktadır. Şâyet bir benzerlik kurulacak ve bir etkileşim tespitinde bulunulacak olursa, Dâvûd-i Karsî ile İmâm Birgivî arasında açık bir etkileşimden söz edilebilir.

Sonuç olarak "Kadızâdeliler Hareketi"nin Osmanlı toplumunda 1830-1860 yılları arasındaki otuz yıllık dönem boyunca oldukça etkin olduğu söylenebilir. Ancak hareketin tesirlerinin çok uzun sürmesi yüzünden, Dâvûd-i Karsî'nin yaşadığı dönemde, böyle bir etkinin varlığından söz edilmesi oldukça zordur.

Bu dönemi dînî ilimlerin tedrîsi, özellikle de kelâm ilmi açısından ele alacak olursak, toplumda 16. yüzyılın ortalarından itibâren başlayan ilmî durağanlığın bu dönemde de sürmekte olduğu ifade edebiliriz. Zaten Osmanlı dönemi, kelâm ilim sahasında ciddi anlamda ses getirmiş te'lif eserler açısından zayıf bir dönem olarak değerlendirilebilir. Medreselerde takip edilen eserler incelendiğinde, Taşköprüzâde'nin (ö. 969/1561) *Şekâik-i Nûmâniyye* adlı eserinde belirttiği üzere, bu eserlerin %30.1'i IX.

[18] Fatih M. Şeker, *a.g.e.*, s. 281.

yüzyıldan XIII. yüzyıla kadarki sürede, %41.8'i de XIII. yüzyılda, %11.6'sı XIV. yüzyılda, %16.2'si ise XV. yüzyılda yazılmış oldukları görülür.[19] Osmanlı Dönemi Kelâm'ı açısından önemli eserler; İbnü'l-Humâm'ın (ö. 860/1456) *Kitâbü'l-Müsâyere*'si; Hızır Bey'in (ö. 863/1459) *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'si; Hayâlî Ahmed Efendi'nin (ö. 875/1470) *Şerhu'l-Akâid* hâşiyesi ve *Kasîde-i Nûniyye* şerhi; Hocazâde'nin (ö. 893/1488), *Hâşiye-i Şerh-i Mevâkıf*'ı ile *Tehâfüt* adlı eserleri; Kestelî'nin (ö. 901/1496), Teftâzânî'nin (ö. 793/1391) *Şerhü'l-Akâid*'i ile Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yazdığı eserler, Molla Lütfi (ö. 901/1495) ve eserleri, Kemâl Paşazâde'nin (ö. 940/1534) *Ziyâdetü'l-Vücûd ale'l-Mâhiyye*, *Risâle fi beyâni'l-Akl*, *Risâle fi'l Kazâ ve'l-Kader*, *Risâle fi Ma'nâ el-Ca'l*, *Risâle fi'l-Vâcib Mûcibun bi'z-Zât* ve *el-Vücûd ez-Zihnî* gibi isimlerin eserleri, Kuruluş ve Yükselme Devri Osmanlı Kelâmına yapılmış katkılardır.[20] Her ne kadar daha sonrasında bazı yeni çalışmalar olmuşsa da, bunlar diğerleri kadar ses getirici nitelikte değildir. İşte Dâvûd-i Karsî de, böyle bir durağanlık döneminde yaşamıştır. Yaptığı çalışmalara bakılırsa, onun da ses getirici yeni bir te'lif ortaya koyduğu pek söylenemez. Yapılan şerh ve hâşiyelerin belli oranda bir yenilik taşıdığı tartışma götürmez bir konudur. Ancak yazılan bu tür eserlerin üzerinde çalışılan eserin sınırlarının dışına ne kadar çıktığı meselesi üzerinde durulması gereken bir husustur. Dâvûd-i Karsî'nin de, medreselerde talebelere okutulan eserlerin şerh ve hâşiyelerinin yoğunluğu içerisinde, öğrencilerin asıl konuya hâkimiyetinin sınırlandığı gerekçesiyle, konuların daha sade ve daha öz biçimde öğretilmesine önem verdiği, bu yüzden de onun yaptığı şerhleri bu düşünce çerçevesinde özlü biçimde yazmaya çalıştığı söylenebilir.

Ayrıca yine *eş-Şekâik*'te yer aldığı üzere XIV-XVI. yüzyıllar arasında Osmanlı âlimleri tarafından kaleme alınan te'lif, şerh, hâşiye ve tâlik türündeki eserlerin %15.8'i kelâm ilmi ile alâkalı eserlerden oluşmaktaydı.[21] Daha sonraki dönemlerde felsefî ilimlere karşı takınılan tavrı göz önüne alırsak, kelâm ilmi açısından hiç de iyi bir noktada bulunulmadığını söyleyebiliriz. Osmanlı medrese müfredâtında yer almış olan kelâm kitaplarına baktığımızda bu eserlerin önemli bir kısmının Eşârî kelâmcıları tarafından

---

[19] Hulusi Lekesiz, *Osmanlı İlmi Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-*Çözülme: *XV-XVII. Yüzyılları)*, HÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1989, s. 164-171.

[20] M. Sait Yazıcıoğlu, "Osmanlı Dönemi Türk Kelâm Bilginleri", *Osmanlı*, VIII, 176-186.

[21] Hulusi Lekesiz, *a.g.e.*, s. 170.

yazılmış eserlerden oluştuğunu görmekteyiz. Bu dönemde, İmâm Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) çizgisinde devam eden muhakkiklerin eserlerinin okutulmasına devam edilmiştir. Bunlar Adudüddîn el-Îcî (ö. 606/1209), Kadî Beyzâvî (ö. 685/1286), Sa'düddîn et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) gibi isimlerdir.[22] Dâvûd-i Karsî'nin de *Kasîde-i Nûniyye* şerhinde, kendilerine atıfta bulunduğu isimlere bakarsak, onun da beslendiği kaynakların hemen hemen yukarıda zikredilen bu isimlerden oluştuğunu görebiliriz. Dolayısıyla Dâvûd-i Karsî'nin: "klasik Osmanlı kelâm geleneğini sürdüren bir din bilgini olduğu" söylenebilir.

B. DÂVÛD-İ KARSÎ'NİN HAYATI

Müellifimizin Kars doğumlu olduğu bilinmekle birlikte, kendisinden söz eden kaynaklarda, onun doğum tarihi ve ailesi hakkında bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak Âkifzâde el-Amâsî'nin (ö. 1223/1808), Dâvûd-i Karsî'nin, "vefât ettiği zaman yetmiş yaşında olduğunu" ifade etmesinden[23] hareketle, doğum tarihinin 1099 (1686) yılı olduğu kanaatine ulaşılmıştır.[24] Dâvûd-i Karsî veya Dâvûd Efendi olarak tanınan müellifimiz, bazı kaynaklarda "Kara Dâvûd" lakaplı başka bir müellif ile karıştırılmaktadır.[25] Nitekim bazı kütüphanelerde, Dâvûd-i Karsî'ye ait bazı eserlerin, "Kara Dâvûd" adlı bu müellife nisbet edildiği ve kayıtlara bu şekilde geçtiği tespit edilmiştir.[26] "Kara Dâvûd" diye bilinen bu şahsın, Dâvûd-i Karsî olmayıp Dâvûd b. Kocevî el-İzmitî (ö. 948/1541) olması muhtemeldir.[27]

Dâvûd-i Karsî temel medrese eğitimini Kars'ta, yörenin tanınmış âlimlerinden biri olan Çolak Abdullah Efendi'den (ö. 1200/1789) almıştır.[28] Daha sonra İstanbul'a

---

[22] Hatice Kelpetin Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı* (Çamlıca Yayınları, İstanbul 2001), s. 100-101.
[23] Âkifzâde Abdürrahîm el-Amâsî, *Kitâbü'l-Mecmû fi'l-Meşhûdi ve'l-Mesmû* (çev. Hikmet Özdemir), Türkiye İlmî, İçtimâî Hizmetler Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 247.
[24] Gökhan Sebati Işkın, *Dâvûd el-Karsî ve Şerhu İzhâri'l-Esrâr'ı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belağatı Bilim Dalı, İstanbul 2000), s. 43.
[25] Âkifzâde de müellifimizi "Karslı Kara Davud Efendi"şeklinde kaydetmiştir. (bk. *a.g.e.,* s. 247.)
[26] Ayrıca isim benzerliğinden dolayı bazı kütüphane kataloglarında Dâvûd-i Karsî'ye, Osmanlı ilim dünyasının önemli sîmalarından biri olan Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350) bir kısım eserleri de nispet edilmiştir. (bk. *Fususü'l-Hikem Şerhi*, Âtıf Efendi Yazma Eserler Ktp., 34 Atf 1439.)
[27] Cemil Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", *DİA*, IX, 29; Hatice Kelpetin Arpaguş, "Kara Dâvud İzmitî", *DİA, XXIV, 360.*
[28] Dâvûd-i Karsî'nin hocasıdır. Bölge halkı kendisinden dersler okumuş, onun ilminden istifade etmişlerdir. Yaklaşık doksan sene yaşamış olan Çolak Abdullah Efendi hayatını çiftçilikle idâme ettirmiştir. (bk. Âkifzâde, *a.g.e.,* s.248.)

gelerek tahsilini ve mülâzemetini[29] burada tamamlamıştır. Hayatı hakkında bilgi veren eserlerde resmî herhangi bir görevde bulunmadığı ve zâhidâne bir hayat sürdüğü kaydedilmiştir. Dâvûd-i Karsî'nin İstanbul'daki tahsil hayatını tamamladıktan sonra Mısır'a gittiği bilinmektedir. Nitekim Ömer Rızâ Kehhâle tarafından kullanılan " نزيل مصر" ifadesiyle "orada bir süreliğine bulunduğuna" işâret edilmiştir.[30] Onun Mısır'da bulunduğu yıllarda *el-Mûcez fî şerhi Tehzîbi'l-mantık, Şerhu Tekmile li-Tehzîbi'l-mantık, Şerhu'l-Usûli'l-Hadîs ve Şerhu Emsileti'l-Muhtelife fi's-Sarf* adlı eserlerini yazdığı, ayrıca burada öğrencilere Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'ini okuttuğu bilinmektedir. Dâvûd-i Karsî'nin, *el-Mûcez* adlı eserinin te'lif tarihi olan 1150 (1737/1738) yılından önce Mısır'a gittiği, muhtemelen 1153 (1740/1741) yılında da İstanbul'a döndüğü düşünülmektedir.[31] İstanbul'da kaleme aldığı Türkçe *Kasîde-i Nûniyye Şerhi*'ni 1158 (1745) yılında tamamladığı bilinen Dâvûd-i Karsî'nin, bu tarihe kadar İstanbul'da ikāmet ettiğini söylenebilir. O, *Îsâgûcî Şerhi* ve *el-Îsâgûcîyyü'l-Cedîd ve'd-Dürrü'l-Ferîd* isimli eserlerini ise 1159 (1746) yılında Kıbrıs'ta yazmıştır. Kıbrıs'ta bulunduğu yıllarda te'lif ve tedrîs ile meşgul olan Dâvûd-i Karsî'nin Kıbrıs'tan sonraki durağı ise Birgi'dir. Dâvûd-i Karsî, gerek ilmî birikimine hayranlığı gerek yaşantısı sebebiyle kendisini örnek edinip fikirlerinden oldukça etkilendiği İmâm Birgivî'nin memleketi olan Birgi kasabasına yerleşerek, buradaki Ulu Camii Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Birgi'ye gelişinin Kıbrıs'tan önce mi sonra mı olduğu sorusunun cevabı ise halen kapalılığını korumaktadır. Onun bazı eserlerinin ferâğ kayıtlarından anlaşıldığına göre,[32] Birgi'de geçirdiği zaman dilimi içinde, bir dönem de Karaman'da (Lârende) bulunmuştur. Dâvûd-i Karsî'nin Karaman'da bulunduğu yıl ise, 1162 (1749) senesidir. Dâvûd-i Karsî, Karaman'dan döndükten sonra ömrünün geri kalan kısmını Birgi'de geçirmiştir. Dâvûd-i Karsî, Birgi'deki müderrislik hayatında Arap Dili, Tefsir, Hadis, Kelâm, Mantık, Âdâbü'l-Münâzara ve İlm-i Mîkāt gibi pek çok alanda dersler vermiştir.

---

[29] İlmiye mesleği adaylarının görev bekleme sürelerini ve mesleki stajlarını belirtmek için kullanılan bu terim için bk.; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1993, II, 161; Mehmet İpşirli, "Mülâzemet", *DİA*, XXXI, 537-539.
[30] Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrut 1957, IV, 142.
[31] Arif Yıldırım, "Karslı Davud (Davud-u Karsî) Efendi'nin İrâde-i Cüziyye Anlayışı", *Atatürk Üniverstesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Say:15, Erzurum 2000, s. 189.
[32] msl.bk. Karsî, *Şerhu'r-Risâle fi'l-Kadiyye ve Eczâihâ*, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 392, vr. 203.

Dâvûd-i Karsî, zâhidâne bir hayatı tercih etmekle birlikte, kedisinin yaşadığı dönemde ortaya çıkan ve Bâtınî fikirlerle karışmış bir takım tasavvufî anlayışlara, tarîkatlerin bünyesinde oluşan çeşitli bid'atlere ve Ehl-i sünnet inancına aykırı bulduğu bazı düşüncelere karşı mücâdele vermiştir. Onun bu muhâlif ve tenkitçi karakteri üzerinde İmâm Birgivî'nin etkisi açık bir şekilde görülmekte; kendisinin bu yaklaşım tarzı Birgivî'nin meşrebini yansıtmaktadır. Tahkikini yaptığımız *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye'sinde* de zikrettiği üzere, daha çok tarikatler ve tasavvufî çevrelerde zuhûr eden Kur'an ve Sünnet'e aykırı bazı inanç ve düşüncelere karşı çıkan Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin de (ö. 597/1201) Dâvûd-i Karsî üzerinde önemli etkisinin olduğunu ifade edebiliriz.[33] Ancak Dâvûd-i Karsî'nin sadece bu yanının öne çıkarılması, ona “büyük bir haksızlık etme” anlamına gelir. Dâvûd-i Karsî, ömrünü ta'lîm ve tedrîs ile geçirmiş, pek çok öğrenci yetiştirmiş, birçok eser te’lif etmiş, çeşitli eserlere şerh ve hâşiyeler yazmış ve en önemlisi de ilmin ağırlığını üzerinde taşıyarak örnek bir hayat sürmüş ciddi bir ilim adamıdır.

Biyografik kaynaklarda öğrencileri hakkında bilgi bulunmayan Dâvûd-i Karsî'nin eserlerinin incelenmesi neticesinde, onun bazı eserlerinin istinsâhını yapan müstensihlerin kendisinin öğrencileri olduğu kanaatine varılmıştır. Bu isimler şunlardır:

Mustafa b. Kâsım: Müellifimizin *Şerhu Âdâbi'l-Hüseyniyye* isimli eserinin istinsâhını 1154’de (1741) İstanbul'da yapmıştır.

Hasan İskilipli: Dâvûd-i Karsî'nin *el-Mûcez fi şerhi Tehzîbi'l-Mantık* adlı eseri 1154’de (1741) İstanbul'da istinsâh etmiştir.

el-Hac Abdülhayy: Dâvûd-i Karsî'nin *er-Risâletü'n-Nûriyye ve'l-mişkâtü'l-kudsiyye* isimli eserini, bizzat onun takrirleri ile 1168'de (1755) yazmıştır.

Süleyman b. Yûsuf: *Şerhu İzhâri'l-Esrâr*'ını, Müellif eserin te’lif tarihi olan 1165’den (1751) on yıl sonra 1175 (1761) yılında istinsâh etmiştir.

[33] Dâvûd-i Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt Umûmî Koleksiyonu nr.18229 vr. 14a-14b.

Hüseyin b. Osman el-İskilîbî: Dâvûd-i Karsî'nin *Şerhu Risâleti'l-İmâm Birgivî fi Usûli'l-hadîs* eserini 1159 yılında (1746) istinsâh etmiştir.[34]

Kaynaklarda Dâvûd-i Karsî'nin ömrünün son yıllarını Birgi kasabasında geçirdiği ve onun 1169 (1756) yılında bu kasabada vefât ettiği belirtilmektedir. İmâm Birgivî'nin mezarının hemen yanına defnedilen Dâvûd-i Karsî'nin, Ömer ve Osman adında iki oğlundan Ömer Efendi, babasının yanında medfûndur. Hem Bağdatlı İsmâil Paşa, hem de Bursalı M.Tâhir, Dâvûd-i Karsî'nin diğer oğlu Osman Efendi'nin[35] *Tefsîrü'l-Müşkilât ve Kâşifü'l Galatât* ve *Miftâhü'l-Fâtiha* isimli eserlerinin bulunduğunu kaydetmektedir.[36]

C. ESERLERİ

Dâvûd-i Karsî'nin bir kısmı şerh, bir kısmı müstakil konulara ait risâle, bir kısmı da te'lif olmak üzere pek çok eseri vardır. Kendi dönemindeki yaygın yazım şekilllerinden şerh ve hâşiye türü eser yazma geleneğinin önemli bir temsilcisi olan Dâvûd-i Karsî, o dönemin medreselerinde okutulan birçok ders kitabına şerhler yazmış, bunları ihtisâr yoluna gitmiş ve bazen de yazdığı tekmilelerle söz konusu eserleri genişletme yoluna başvurmuştur. Eserlerinin bazılarını öğrencilerinin istifadesini artırmak için onların talepleri doğrultusunda kaleme almış olan müellif, İslâmî ilimler sahasının hemen hemen her alanında kendinden sonra gelenler için çok önemli bir ilmî miras bırakmıştır. Dâvûd-i Karsî'nin eserlerini bizden önce onun hayatı ve eserleri hakkında yapılan çalışmalara uyarak ilgili oldukları alanlara göre gruplandırmak sûretiyle aşağıdaki şekilde tasnif edebiliriz:

---

[34] Gökhan Sebati Işkın, *a.g.e.,* s. 52.

[35] Bağdatlı İsmâil Paşa'nın belirttiğine göre, Osman el-Karsî bir süre Medîne-i Münevvere'de bulunmuş, orada *Tefsîrü'l-Müşkilât ve Kâşifü'l Galatât fî Şerhi Delâili'l-Hayrât* adlı bir de eser kaleme almıştır. (bk. *Hediyyetü'l-Ârîfin*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1951, I, 659).

[36] Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri,* (Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1333/1915) , I, 309.

1. Kırâat

el-Fethiyye fî beyâni'd-dâdil-kat'iyye

"Dad" harfinin telaffuzunda yapılan hataları tashih gāyesi ile kaleme alınmış bir risâledir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bu adla kayıtlı tek nüshası bulunmaktadır.[37]

2. Tefsir

er-Risâletü'n-Nûriyye ve'l-mişkâtü'l-kudsiyye

Nûr sûresinin 35. âyetinin tefsirini yaptığı bu eserinde müellif, tasavvufî çevrelerde yer alan aşırı yorumlara, söz konusu âyetin farklı bir tefsirini yaparak cevap vermiştir. Eserde İslâm âlimlerinin bu âyet üzerine yaptıkları yorumları, bu âyete getirdikleri açıklamaları nakletmek sûretiyle bid'at ehlinin ifratlarına karşı durmuştur.[38]

Tahrîrât ve takrîrât ale'l-besmele ve'l-hamdele ve's-salâti ve's-selâmi'l-lafziyye

Müellif, üzerinde icmâ bulunan on şer'î kâideyi zikrederek başladığı bu eserinde, Besmele, Hamdele ve Salavât-ı Şerîfe'yi tefsir etmiş, bunları vuzûha kavuşturmuştur.[39]

Şerhu'd-Dürri'l-yetîm

Bu eser, İmâm Birgivî'nin ilm-i tecvîd ile ilgili iki varaklık *ed-Dürrü'l-yetîm* adlı Arapça eserinin şerhi olmalıdır. *ed-Dürrü'l-yetîm* üzerine hem müellifin kendisi hem de Eskicizâde (ö. 1243/1827-1828) adlı bir başka müellif tarafından iki ayrı şerh kaleme alınmıştır.[40]

---

[37] Dâvûd el-Karsî, *el-Fethiyye fî beyâni'd-dâdil-kat'iyye*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 32/17, s. 214-217.
[38] Turgut Tezcan, "Besmele Şerhi ve Risâletü'n-Nûriyye'de Dâvûd Karsî'nin Tefsir Yöntemi", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, V/4, İstanbul 2016, s. 836; ayrıca bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Nûr Sûresi", *DİA*, XXXIII, 248.
[39] Turgut Tezcan, "a.g.m.", s. 826; ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Hamdele", *DİA*, XV, 449.
[40] Emrullah Yüksel, "Birgivî", *DİA,* XI, 191-194.

3. Hadis

Şerhu'l-Usûli'l-hadîs li'l-Birgivî

Dâvûd-i Karsî'nin, İmâm Birgivî'nin hadis usûlüne dair kaleme aldığı Arapça risâlesine yaptığı şerhtir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla on üç farklı kütüphane de yüze yakın nüshası bulunan bu şerhin birçok baskısı yapılmıştır. İlim ehlinin dikkatini çeken bu eser üzerine çeşitli hâşiyeler yazılmış, tercümesi yapılmış ve eser ders kitabı olarak da okutulmuştur.[41] Babakaleli Abdülazîz Ahmed Efendi'nin (ö. 1277/1860) *Mukarribü't-tâlibîn* isimli Türkçe tercümesi 1290 yılında; İstanbullu Şevket Mustafa Efendi'nin (ö. 1292/1875) hâşiyesi 1298 ve 1321 yıllarında, Şükrî el-Harpûtî'nin (ö. 1292/1875) hâşiyesi de 1293 yılında basılmıştır.[42] Eserin tahkikli neşri ise Halil İbrahim Kutlay tarafından yapılmıştır.[43]

4. Fıkıh

Hâşiye alâ Tavdîhî'l-Mukaddimâti'l-Erba'a

Silleli Osman Hamdi (ö. 1323/1907) tarafından "*Risâle-i Şerîyfe alâ Tavdîhî'l-Mukaddimâti'l-Erba'a"* şeklinde kaydedilmiş olan bu eser,[44] Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/ 1346) *Tenkîhu'l-Usûl* isimli eserinin başlangıcında **hüsün-kubuh meselesine** dair yazdığı "dört mukaddime" üzerine yazılmış hâşiyelerden biridir. Tire Kütüphanesi'nde (Diğer Vakıflar Bölümü nr. 1286) bir nüshasının bulunduğu tepit edilmiştir.[45]

---

[41] Osman Bilgen, "Dâvûd-i Karsî (1169/1756)'nin "Şerh Alâ Usûli'l-Hadîs" İsimli Eserinin Metodu ve Kaynakları Üzerine", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume* XI/5 Winter 2016, s.104.
[42] Emrullah Yüksel, "Birgivî", *DİA*, XI, 194.
[43] Dâvûd-i Karsî, *Şerhu Risâleti Usûli'l-Hadîs li'l-İmâm el-Birgivi* (nşr. Halil İbrahim Kutlay), Ervika/Amman 2016.
[44] Dâvûd-i Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâti'l-Cüz'iyye ve'l-İdrâkâti'l-Kalbiyye*, Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmâil Hakkı, nr. 404, Bolulu İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul 1312, s.11.
[45] Şükrü Özen, "Tenkīhu'l-Usûl", *DİA,* XL, 456.

5. Kelâm

el-Kasîdetü'n-nûniyye şerhleri

Dâvûd-i Karsî, Fâtih döneminin ünlü âlimlerinden ve İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Bey'in manzûm akâid metni *el-Kasîdetü'n-nûniyye*'ye biri Türkçe diğeri de Arapça olmak üzere iki şerh yazmıştır. Onun bu manzûmeye yaptığı Arapça şerhin tanıtımı ve eser hakkında geniş bilgi daha sonra verilecektir.

Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye (Türkçe)

Dâvûd-i Karsî, *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* üzerine yazdığı iki şerhinden biri olan Türkçe şerhini, diğer eserinden yaklaşık on sene önce 1158 (1745) yılında tamamlamıştır. Eserine, Arapça şerhinde olduğu gibi, İslâm akâidinin öneminden, Hızır Bey'in Akâid-i İslâmiyye'ye dair bu risâlesinin değerinden bahsederek başlayan müellif, bu eserin bu sahada te'lif edilen eserler içerisinde en şerefli, en muhtasar, en faydalı ve en kuşatıcı eser olduğunu belirtir. Eserin kendisini ve ilk şerhinin Türkçe olarak yazılmamalarından dolayı çevresindeki dostları tarafından anlaşılamadığını gerekçe göstererek, bu esere Türkçe anlaşılır bir şerh yazmak istediğini kaydedilmiştir. Ümmet-i Muhammed'e şerhini faydalı kılmasını temenni ederek başladığı şerhinin tespit edebildiğimiz kadarıyla gerek yurt içinde gerekse yurt dışındaki çeşitli kütüphanelerde yirmiyi aşkın nüshası bulunmaktadır.[46]

Şerh-i Âmentü Billâh

Kütüphanelerde *Âmentü Şerhi*, *Şerh-i Âmentü Billâh* veya *Şerh-i Hadîs-i Âmentü Billâhi ve melâiketihi* şeklinde kayıtlı bulunan bu eser, Mâtürîdî mezhebinin prensiplerine göre yazılmıştır. Müellif bu eseri îtikâdî olarak bir müslümanın asğarî düzeyde bilmesi gereken hususların **"âmentü"** hadisi olarak bilinen metinde yer alan hususların öğretimi için yazmıştır. Allah Teâla'nın yirmi iki sıfatı, melekler, ilâhî kitaplar, peygamberler, âhiret ve kader konuları hakkında bir **ilmihâl** formunda yazdığı bu eserin dili Türkçe'dir

---

[46] Dâvûd-i Karsî, *Kasîde-i Nûniyye Şerhi,* İSAM Ktp., nr. 232350, vr. 1b-2a; bk. M. Said Yazıcıoğlu, "el-Kasîdetü'n-Nûniyye", *DİA,* XXIV, 571.

ve yaklaşık 5-6 varak civarındadır.[47] Bu risâlenin, Süleymaniye Kütüphanesi'nde üç (Bağdatlı Vehbi Efendi, 2174/2; Hasan Hüsnü Paşa, 1177/4; Hacı Mahmûd Efendi, 1490/1), Köprülü Kütüphanesi'nde (III. Kısım, nr. 250/1), Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde bir (nr. 5822/ 15), Ankara Millî Kütüphane'de bir (06 Mil Yz A 4468/3), Kütahya Vahitpaşa İl Halk Kütüphanesi'nde iki (43 Va 2885/3; 43 Va 2181/3), Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde dört (R-8339/2, R-8397, R-6909/1, R-7613/2), Kahire Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye'de bir (Mecâmî Türkî Tal'at nr. 133) ve Lefkoşa'da (Selimiye Camii nr. 191/1) bir tane olmak üzere toplam 13 nüshası bulunmaktadır. Ayrıca bu eserin bazı nüshaları, *Mukaddimetü'l-İslâm* ismiyle Balıkesir İl Halk Kütüphanesi'nde (10 Hk 1034/5), *er-Risâletü'l-Mürşide* ismiyle Millî Kütüphane'de (Ankara) Afyon Gedik Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda (03 Gedik 18369/5), *Risâle fî Beyâni Sıfâtillahi Teâlâ Sıfât-ı İlâhiye* kaydıyla Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde (19 Hk 3139/4) numarada kayıtlıdır.

Şerhu Kasîdeti Bed'i'l-Emâlî

Mâverâünnehirli ünlü Mâtüridî bilgin Ali b. Osman el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) *el-Emâlî* isimli manzûm akâid metnine Arapça olarak yazdığı şerhtir.[48] Eserin Millî Kütüphane (Ankara); Afyon Gedik Ahmet Paşa Koleksiyonu (03 Gedik 18425/4); Manisa İl Halk Kütüphanesi Akhisar Zeynelzâde Koleksiyonu (45 Ak Ze 156/10); Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi (19 Hk 4028); İstanbul Nâdir Eserler Kütüphanesi; Lefkoşa'da Sultan II. Mahmûd Kütüphanesi (nr. 1431) ve Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde (nr. 3284/1) nüshaların bulunduğu tespit edilmiştir.

Risâle fî beyâni meseleti'l-ihtiyârâti'l-cüziyye ve'l-idrâkâti'l-kalbiyye

İlk dönemlerden itibâren Müslümanların ve hattâ bütün dinlerin mensuplarının gündemlerinden düşmeyen bu mesele, Kelâm eserlerinde "İrâde" bahislerinde ele alındığı gibi, bu mesele üzerine müstakil eserler de yazılmıştır. Dâvûd-i Karsî'nin bu eserinde "irâde-i cüziyye meselesi", temelde yaygın olan dört farklı inanç grubunun ve yine pek yaygın olmayan üç görüşün anlatılması şeklinde gerçekleştirilmiştir. Yaygın olan inanç

---

[47] Dâvûd-i Karsî, *Mukaddimetü'l-İslâm*, Balıkesir İl Halk Ktp., nr. 10 Hk 1034/5, vr. 124-129; bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Âmentü", *DİA*, III, 30.
[48] M. Sait Özervarlı, "el-Emâlî", *DİA,* XI, 74.

gruplarından ilki Cebriyye, ikincisi ise bunların tam karşısında duran Kaderiyye, üçüncü grup Eşâriyye ve sonuncusu ise Mâtüridiyye mezhebidir. Yaygın olmayan üç görüşten birincisi "İlâhiyatçı Filozoflara"; ikincisi Ebû İshâk İsferâyînî'ye (ö. 418/1027) ve üçüncüsü ise Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî'ye (ö. 403/1013) aittir. Eserde Dâvûd-i Karsî yeni bir görüş serdetmemekte, geleneksel birikimi, mezheplerin dayanaklarını ve onlara karşı verilen cevapları aktarmakla iktifâ etmektedir.[49] Risâlenin, Süleymaniye Kütüphanesi'nde on; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi ve Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanelerinde iki, Üsküdar Hacı Selim Ağa, Köprülü Kütüphanesi, İstanbul Millet Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi ve Mısır Millî Kütüphanelerinde birer nüshası bulunmaktadır. Esere Silleli Osman Hamdi'nin yazdığı Arapça hâşiye, Dâvûd-i Karsî'nin hayatına dair bilgileri de içerecek bir şekilde yayımlanmıştır (İstanbul 1312).[50]

Takrîrât-ı Dâvûd Efendi (Ma'lûmât)

Müellifin, kelâm, mantık ve nahiv ilimlerine dair çeşitli konular üzerine tuttuğu Osmanlıca ve Arapça notlardır. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde üç, Beyazıt Devlet Kütüphanesi ve Lefkoşa Sultan II. Mahmud Kütüphanesi'nde de birer tane olmak üzere toplamda beş nüshası tespit edilmiştir.[51]

6. Ahlâk

Şerh-i Tarîkat-i Muhammediyye

İmâm Birgivî'nin *Tarîkat-i Muhammediyye* isimli ünlü eserinin Türkçe şerhidir. Kur'ân ve Sünnet'e sarılmanın önemi ve bid'atlerden uzaklaşmanın gerekliliğini vurgulayarak başlayan eser, bütün güzel ve çirkin amelleri tanıtan hacimli bir ahlâk kitabıdır.[52] Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu şerhe ait yazma nüshalardan biri

[49] Arif Yıldırım, *a.g.m.*, s. 189.
[50] Dâvûd-i Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâti'l-Cüz'iyye ve'l-İdrâkâti'l-Kalbiyye*, s. 11.
[51] Dâvûd-i Karsî, *Takkrîrât-ı Dâvûd Efendi-Ma'lûmât*, Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde, nr. 664/3, s. 45-74.
[52] Huriye Martı, "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye", *DİA*, XL, 106.

Süleymaniye Kütüphanesi Tercüman Gazetesi Koleksiyonu nr. 140'da, diğeri de Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi nr. 444/2'de bulunmaktadır.

7. Mantık

el-Mûcez fî şerhi Tehzîbi'l-mantık

Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm* adlı eserinin mantık konularını içeren ilk kısmının şerhidir. Dâvûd-i Karsî bu eseri *Tehzîbü'l-mantık* ve şerhleriyle Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) mantık eseri *eş-Şemsiyye*'ye üzerine yazılmış olan şerhlerden faydalanarak 1150(1737) yılında Mısır'da tamamlamıştır. Eserin müellif hattı nüshası İstanbul'da Köprülü Kütüphanesi'nde (Mehmed Âsım Bey, 34 Ma 325) bulunmaktadır.[53]

Tekmile li-Tehzîbi'l-mantık

Tehzîb'in birinci kısmının özetine farklı eserlerden bazı tamamlayıcı bilgilerin eklenmesiyle oluşturulmuş yeni bir mantık metnidir. Müellifin 1150(1737) yılında bitirdiği bu eserde, *Tehzîb*'in metninden olsa bile Dâvûd-i Karsî'nin lüzumsuz ve boş ilâve kabul ettiği kısımlar terk edilmiştir. Dâvûd-i Karsî, bu eserine Mısır'da iken 1152'de (1739) *Şerhu Tekmileti't-Tehzîb* adıyla bir de şerh yazmıştır.[54]

Şerhu'ş-Şemsiyye fi'l-mantık

Silleli Osman Hamdi tarafından *Şerhu'ş-Şemsiyye fi'l-mantık* başlığıyla Dâvûd-i Karsî'ye nisbet edilen bu eserin,[55] Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde (45 Hk 6853/8) *Şerhü'r-Risâleti'ş-Şemsîye fi'l-Kavâidi'l-Mantıkiye* şeklinde; Vakıflar Genel Müdürlüğü Ankara Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi/Safranbolu İzzet Mehmet Paşa Koleksiyonu'nda (67 Saf 437/1) *Şerhü'l-Cedîd ale'ş-Şemsiye* şeklinde kaydedilmiş iki ayrı nüshası tespit edilmiştir. Şerhi yapılan eser, Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî'nin mantığa dair *eş-Şemsiyye* adlı meşhûr risâlesidir.[56]

---

53 M. Sait Özervarlı, "Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm", *DİA*, XL, 332; Akpınar, *a.g.m.*, s. 30.
54 Dâvûd-i Karsî, *Mülahhas fi Şerhi Tahkîmâti't-Tehzîb*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2642, s. 3-29; Akpınar, *a.g.m.*, 31.
55 Dâvûd-i Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâti'l-Cüz'iyye ve'l-İdrâkâti'l-Kalbiyye*, s. 11.
56 Dâvûd-i Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâti'l-Cüz'iyye ve'l-İdrâkâti'l-Kalbiyye*, s. 11.; bk. Ali Durusoy, "eş-Şemsiyye", *DİA*, XXXVIII, 530-531.

Şerhu'l-Îsâğücî fi'l-mantık

Esîrüddîn el-Ebherî'ye (ö. 663/1265) ait özlü mantık eserinin şerhidir. Dâvûd-i Karsî, aslında bir ay gibi kısa bir sürede okunup tamamlanabilecek olan bir eserin, mevcût şerhlerindeki gereksiz bazı ayrıntılar yüzünden medreselerde ancak bir yıl gibi uzun bir sürede bitirilmesinden yakınarak, öğrencilere daha mu'cez bir şerh sunma isteğiyle bu eserini kaleme almıştır. Müellif, eserin te'lifini 1159 (1746) yılında bir gün ve bir gece gibi kısa bir zamanda tamamlamıştır.[57]

el-İsâğüci'l-cedîd ve'd-dürrü'l-ferîd

Dâvûd-i Karsî, bu eserini de Kıbrıs'ta bulunduğu sırada *el-Îsâğücî*'den esinlenip yeni bir mantık metni olarak te'lif etmiştir. Kıbrıs'tan Birgi'ye döndükten sonra bu metni *eş-Şerhu'l-cedîd ale'l-Îsâğüci'l-cedîd* adıyla şerh etmiş ve bu eserin ferâğ kaydına 1169 (1756) Birgivî ile beraber haşrolma dileğini eklemiştir.[58]

Şerhu'r-Risâle fi'l-kaziyye ve eczâ'ihâ

Müellifin Lârende'de (Karaman) bulunduğu 1162 yılının Ramazan bayramında (14 Eylül 1749), o sırada hayatta bulunan yörenin âlimlerinden Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) mantığın önerme bahsiyle ilgili olan *er-Risâle fi'l-kaziyye ve eczâihâ* adlı eserine yazdığı şerhtir.[59]

8. Cedel ve Münâzara

Tezkire li-vezâ'ifi'l-bahhâsîn

Dâvûd-i Karsî'nin Mısır'da bulunduğu yıllarda yazdığını düşündüğümüz bu eseri, Cedel ve Münâzara ilmiyle ilgili olup *Şerhu'l-Âdâb el-Hüseyniyye* olarak da bilinmektedir.[60] Bu eser, Saçaklızâde Mehmed'e (ö. 1150/1737) ait *Takrîrü'l-kavânîn* isimli eserin bir özeti ve Hüseyin Antâkî'nin (ö. 1130/1718) *el-Hüseyniyye* adlı kitabından

---

[57] Dâvûd-i Karsî, *Şerhu İsâgücî li'l-Ebherî*, Süleymaniye Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 321, s. 2-27.
[58] Akpınar, *a.gm.*, 31; İbrahim Çapak; Ferruh Özpilavcı, "Bir Kıbrıslı Müderris Davud-i Karsî'nin el-Îsâgucî el-Cedid ve'd-Durri'l-Ferîd Adlı Risâlesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, c.I, Say.II, 2015, s.7-29.
[59] Dâvûd-i Karsî, *Risâle fi'l-Mantık*, Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1325, s. 2-12.
[60] Dâvûd-i Karsî, *Şerhu Risâleti Usûli'l-Hadîs li'l-İmâm el-Birgivî*, s. 27.

bazı kısımların eklenmesiyle oluşturulmuştur. Bazı kaynaklarda bu eserin *Âdâbü'l-Karsî, Telhîsu Takrîri'l-Kavânîn* ve *Mülahhasu Takrîri'l-Kavânîn* adlarıyla da zikredildiği bilinmektedir. Dâvûd-i Karsî, bu esere 1152 (1739) yılında Mısır'da iken *Şerhu't-Tezkire li-ve-zâ'ifi'l-bahhâsîn* adıyla bir de şerh yazmıştır.[61]

9. Arap Dili ve Edebiyatı

Şerhu'l-Emsileti'l-muhtelife fi's-sarf

Dâvûd-i Karsî, bu eserini Mısır'daki müderrisliği sırasında, yabancılara Arapça'yı farklı bir metot ile öğretmek amacıyla kaleme almıştır. Müellif, Birgi'de iken bu eserine bir de Türkçe şerh yazan müellif eserde soru-cevap metoduyla öğretim yolunu denemiş, 24 sîganın her biri için birkaç soru hazırlamış her sîgayı, Arapça-Türkçe olarak tanımlamıştır. Eserin Türkçe şerhinde ise müellif, öğrencilerine *Emsile*'yi 24 günde öğretmeyi amaçlamıştır. [62]

Şerhu'l-Binâ

Dâvûd-i Karsî'nin, Arap dili sarf eğitimine dair yazılmış müellifi bilinmeyen *el-Binâ* adlı eser üzerine yapmış olduğu bir şerhtir. Müellifimiz, bu şerhi öğrenciler tarafından sürekli okunup ezberlenen bu eser üzerine kendisine kadar güzel bir şerh yapılmamış olduğunu düşündüğü için yazmıştır.[63]

Şerhu İzhâri'l-esrâr

Birgivî'nin nahve dair meşhûr *İzhâri'l-esrâr* adlı eserinin şerhidir. Dâvûd-i Karsî tarafından 1165 (1751) yılında tamamlanan bu şerhin bilinen iki nüshasından biri 1175 (1761) tarihli olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fatih nr. 4933); diğeri ise 1249 (1832) tarihli Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 19 Hk 2775) bulunmaktadır. Eserin Süleymaniye nüshası, şârihin talebelerinden Süleyman b. Yûsuf tarafından istinsâh edilmiştir. Müellifimizin, Kuşadalı Mustafa Hamza'nın (ö. 1088/1677) *İzhâr* metni

[61] Dâvûd-i Karsî, *Mülahhas Takrîrü'l-Kavânî'n li-Saçaklızâde,* Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5305/5, s. 91-107; Bk. Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *DİA*, XXXV, 369.
[62] Dâvûd-i Karsî, *Şerhu'l-Emsileti'l-Muhtelife,* Süleymaniye Ktp., Hacı Mehmud Efendi, nr. 6091, s. 2-16.
[63] Işkın, *a.g.e.,* s. 83-84.

üzerine yazdığı *Netâicu'l-efkâr* isimli şerhe yazdığı düşünülen bu eseri, muhtevâ bakımından daha öz bir şerh olma özelliğiyle ön plana çıkmıştır.[64]

Şerhu'l-Avâmil

Bu eserde yine İmâm Birgivî'ye ait *el-Avâmil* adlı muhtasar nahiv risâlesinin şerhidir. Eserin asıl adı *Şerhu'l-Avâmili'l-Cedîd*'dir. Eserin bu şekilde isimlendirilmesi, Abdülkâdir el-Cürcânî (ö. 471/1078) tarafından yazılan *Avâmil*'e *"Avâmil-i Atîk"*; İmâm Birgivî'nin eserine ise *"Avâmil-i Cedîd"* denmesinden dolayıdır. Dâvûd-i Karsî, bu eserini de tıpkı diğer eserlerinde olduğu gibi, öğrencilerin şerhlerdeki gereksiz ayrıntılara takılıp vakit kaybetmelerinin önüne geçmek, yeterli kısa ve öz açıklamalarla onların ilim yolunda daha hızlı ilerlemelerini sağlamak amacıyla yazmıştır. Eser, 1158 (1745) yılında te'lif edilmiştir.[65]

Şerhu'l-Kâfiye

Dâvûd-i Karsî'nin şerh yazdığı nahiv eserlerinden biri de İbnü'l Hacîb'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye* adlı eseridir. Müellifimizin, 1159 (1746) yılında tamamladığı bu eserini de, öğrencilere *Câmî* şerhi ile okutulan *el-Kâfiye*'nin, söz konusu şerhin içinde âdetâ kaybolduğuna, öğrencilerin eserden gerektiği şekilde istifade edemediklerine inandığı için kaleme aldığı ifade edilmiştir.[66]

Muhtâru Muhtâri's-Sıhâh

Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 666/1268), İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'ye (ö. 400/1009) ait daha çok *es-Sıhâh* diye tanınan *Tâcü'l-luğa* adlı Arapça sözlük üzerine seçmeler ve kısaltmalar yaparak *Muhtârü's-Sıhâh* adını verdiği eserinin, Dâvûd-i Karsî tarafından yeniden kısaltılarak öğrencilerin kullanımını daha da kolaylaştırmayı amaçladığı bir ihtisâr çalışmasıdır.[67]

---

[64] Dâvûd-i Karsî, *Şerhu İzhâri'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 4933/1, s. 3-98; ayrıca bk. Işkın, *a.g.e.*, s. 110-161.
[65] Dâvûd-i Karsî, *Şerhü'l-Avâmili'l-Cedîd*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 4933/2, s. 99-124.
[66] Dâvûd-i Karsî, *Şerhu'l-Kâfiye libni'l-Hâcib*, Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2967, s. 3-115.
[67] İsmail Durmuş, "Muhtasar", *DİA,* XXXI, 58.

Şerhu'r-Risâleti'l-Endelüsiyye fi'l-Arûz

Bu eser, Ebü'l-Ceyş el-Ensârî el-Endelüsî'nin (ö. 626/1229) *Kitâbü'l-Arûz* adlı eserine Dâvûd-i Karsî tarafından yapılmış bir şerhdir. Ebü'l-Ceyş'in eseri 16 beyitten oluşan ve 34 arûz kalıbını açıklayan küçük bir manzûm risâledir. Dâvûd-i Karsî tarafından, bir gün ve gece içinde şerhi yapılan bu eserin tamamlanma tarihi 1155'dir (1742).[68]

10. İlm-i Mîkât

Dâvûd-i Karsî'nin kıble tâyini ve ibadet vakitlerinin belirlenmesi hakkında yazılmış olan iki farklı risâleye birer şerh yazdığı kaydedilmektedir.

Şerhu'r-Risâleti'l-fethiyye fi'l-a'mâli'l-ceybiyye

Bir matematik ve astronomi âlimi olan Sıbtu'l-Mardînî'nin (ö. 907/1501) **Rub'u'l-müceyyeb**[69] adlı âletin yapımı ve kullanımıyla ilgili trigonometrik bilgiler ihtivâ eden ünlü eserinin şerhidir.[70]

Şerhu'r- Risâle fi'l-a'mel bi-rubi'l-mersûm bi'l-mukantarât

Daha çok "İbnü'l-Mecdî" olarak bilinen ünlü astronomi bilgini Ahmed b. Receb b. Tîbûğa'nın (ö. 850/1447) enlemlerin izdüşümlerini gösteren rub' türünün kullanılış şekillerini anlatan risâlesinin şerhidir.[71]

11. Dâvûd-i Karsî'ye Nisbet Edilen Eserler

Müellifin hayatına dair bilgi veren kaynaklarda ona nisbet edilen başka bazı eserler de bulunmakla beraber, bizim Yazma Eser Kütüphaneleri kayıtlarında mevcûdiyetini tespit edemediğimiz eserler şunlardır:

---

[68] Işkın, *a.g.e.*, s. 88.
[69] Rasatlarda kullanılan bir gözlem, ölçü ve hesap aleti olan **Rubu' tahtasının** ön yüzeyine "rub'u'l-mukantarat", arka yüzeyine ise "rub'u'l-müceyyeb" adı verilir. bk. Atilla Bir-Mustafa Kaçar, "Rubu' Tahtası", *DİA,* XXXV, 180.
[70] Dâvûd-i Karsî, *Şerhu'l-Fethiyye fi'l-A'mâli'l-Ceybiyye*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2761/4, s. 29-39; bk. İhsan Fazlıoğlu, "Sıbtu'l-Mardînî", *DİA*, XXXVII, 91.
[71] bk. Sadettin Ökten, "İbnü'l-Mecdî", *DİA,* XXI, 124.

Mecma'ul-bahreyn

Dâvûd-i Karsî, tahkikini yaptığımız *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* adlı eserinde, Allah Teâlâ'dan tamamlamayı temenni ettiği ve *"Mecma'ul-bahreyn"* adını verdiği bir tefsir yazmakta olduğu haber vermektedir. Ancak bu eserle ilgili olarak herhangi bir kütüphane kaydı bulunmadığından, onun bu tefsîri tamamlamaya muvaffak olamadığı veya eserin günümüze ulaşamadığı ifade edilebilir. *Kasîde-i Nûniyye Şerhi*'ni tamamlama tarihinin onun vefât ettiği sene olan 1169 (1756) yılına tekābül ediyor olması, Dâvûd-i Karsî'nin bu tefsirini tamamlayamamış olması ihtimalini güçlendirmektedir.[72]

Dâvûd-i Karsî tefsiri gibi, kendisine nisbet edildiği halde kütüphane kayıtlarında göremediğimiz bazı eserlerinin adlarına da aşağıda yer verdik. Bunlarla ilgili bir kayıt bulunamamış olsa da, daha sonra yapılacak çalışmalarda tespit edilebilmesi temennisiyle bunları zikretmeyi uygun buluyoruz.

“Hulâsatü'l-havâşî”, Kâdî el-Beyzâvî’nin Fâtiha sûresi tefsirine yaptığı hâşiyesi,[73]

"Ve mâ teşâûne illâ en yeşâ Allah…" âyetine yaptığı tefsir[74]

Ta'likât alâ kavlihi teâlâ "mâ nensah min âyetin…"[75]

[72] Dâvûd-i Karsî, *Risâle fi’l-İhtiyârâti’l-Cüz’iyye ve’l-İdrâkâti’l-Kalbiyye,* s. 11; bk. Dâvûd-i Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 18229, vr. 39a.
[73] Dâvûd-i Karsî, *Risâle fi’l-İhtiyârâti’l-Cüz’iyye ve’l-İdrâkâti’l-Kalbiyye,* s. 11.
[74] Dâvûd-i Karsî, *a.e.,* s. 11.
[75] Âkifzâde Abdürrahîm el-Amâsî, *el-Mecmû fi'l-Meşhûd ve'l-Mesmû,* Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 2527, vr. 138.

D. İLMÎ ŞAHSİYETİ

İslâmî ilimlerin hemen her dalında en azından bir eseri veya çok sayıda eserleri bulunan Dâvûd-i Karsî, yaşadığı dönemin yaygın te'lif türü olan **"şerh metodunu"** sıkça kullanmıştır. Onun şerh ettiği eserler incelendiğinde, bunların ya medreselerde okutulan eserler olduğu ya da kendisi tarafından okutulan eserler olduğu dikkat çeker. Müellifi bu tür eserleri şerh etmeye sevkeden unsurun birden fazla olduğu kanaatindeyiz. Meselâ onun, İmâm Birgivî'nin *Usûl-i Hadîs* adlı eserini şerh etmesinin sebebi, *Sahîh-i Buhârî* okutmadan önce öğrencilerine bir usûl eseri takrîr etmenin gerekli olduğuna inanmasıdır. Öte yandan müellifin *er-Risâletü'n-Nûriyye ve'l-mişkâtü'l-kudsiyye* adlı eserini ise, Nûr sûresinin 35. âyetindeki "Nûr" kelimesi hakkındaki yanlış anlayışları düzeltmek üzere, bir kadının isteği üzerine yazdığı bilinmektedir. Müellifimiz zaman zaman da bazı eserlere yapılan şerhleri beğenmediği için, yeni bir şerh yazmayı tercih etmiştir.

Münekkit tavrı ile dikkat çeken Dâvûd-i Karsî'nin, eleştirdiği hususların başında, öğrencilere şerhler üzerinden okutulan ders kitaplarının bu şerhlerde yer alan lüzumsuz mâlûmâtlarla öğrencilerin vakitlerinin zâyi edilmesine sebep olduğu ve eserin aslında çok basit bir şekilde ifade edilen konuların, öğrenciler nezdinde içinden çıkılmaz meselelere dönüştürülmesi gibi hususlar yer alır. Bu yüzden, onun kaleme aldığı şerh türü eserlerin tamamı "mûcez olma" özelliğine sahiptir.

Onun eser yazımında okuyucuyu esas alan bu yaklaşımı, tahkikini yaptığımız *Kasîde-i Nûniyye* şerhinde de dikkat çeken bir unsurdur. *Kasîde-i Nûniyye*' yi Hayâlî'nin yazdığı şerh üzerinden yeniden şerh eden müellifimiz, Hayâlî'ye yönelttiği tenkitlerinde şârihin meseleleri çok uzatması ve avâmmın itikâdını zedeleyecek konulara girmesi gibi hususları ön plana çıkarmıştır.

Müellifimizin bu eleştirel yaklaşımı, onun kendi döneminde gördüğü itikâdî sapmalara karşı keskin bir dil kullanmasına da sebep olmuştur. Nitekim o, tasavvuf görüntüsü altında şeriat dairesinden çıkmakta bir beis görmeyen, şeriatı küçümseyip onun sadece bir kabuktan ibaret olduğunu, aslolanın hakîkât olduğunu söyleyerek ulemâyı küçümseyenlere karşı cephe almıştır. Bu grupların birçok dînî kavramı, aslî anlamından saptırdıklarını söyleyen Dâvûd-i Karsî, tevekkülü çalışmayı terke vardıracak biçimde

yorumlayan bu kişilerin İslâm'ın açık yolundan uzaklaştıkları ve insanları da saptırdıkları kanaatine varmıştır. Ancak ilmî mücâdelesini bu tür aşırılıklara karşı sürdüren müellifi, aslâ "bir tarikat ve tasavvuf düşmanı" olarak algılamamak gerekir. Çünkü onun hem şerh ettiği eserin müellifi olan Hızır Bey, hem söz konusu eserin ilk şârihi olan Hayâlî, hem de kendisine hayranlığını açıkça bildiğimiz İmâm Birgivî de birer tarîkat müntesibi idi.

"Zühd ehli ve muttakî bir zât olarak" vasfedilen Dâvûd-i Karsî, kendini ilme adamış bir âlimdir. Onun resmî bir görev aldığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. İlmî sâiklerle çıktığını düşündüğümüz seyahatleri, Kars'tan başlayarak İstanbul, Mısır, tekrar İstanbul, sonra Birgi, kısa süreli olarak Kıbrıs ve Karaman'dır. Hayatının son yıllarını Birgi'de geçirmiş, buradaki Ulu Cami Medresesi'nde bir süre müderrislik yapmıştır.

Gerek tahkîk çalışmamızın konusunu teşkil eden eserinde gerekse diğer eserlerinde hem naklî hem de aklî delillendirmelere başvuran Dâvûd-i Karsî, kendisi hakkında çalışma gerçekleştiren diğer araştırmacıların bizim de katıldığımız haklı tespitlerine göre, ele aldığı veya yazdığı eserlerde naklî delil olarak kullanılan hadislerin kaynakları ve sıhhati konusunda çok dikkatli ve titiz davranmamış hattâ zaman zaman mevzû olan hadislere de yer vermiştir.[76]

Onun *er-Risâletü'n-Nûriyye ve'l-mişkâtü'l-kudsiyye* adlı eserinin baş kısmında zikrettiği ve tefsirde dikkate alınması gerekli olan on madde, özü itibariyle kendisinin ilmî anlayışını yansıtmaktadır: Bir mâni olmadıkça şeriatın zâhiri üzerinde kalmak, ifrât ve tefrîtten uzaklaşıp orta yolu tutmak, müttakî ulemânın yolunu takip etmek ve bir nassın yorumunu yapmadan önce Arap dili ile ilgili gerekli bilgi birikimine hâiz olmak.

Dâvûd-i Karsî'nin Arap diline hâkimiyeti Arapça olarak kaleme aldığı eserleri, Arap dili alanında yazdığı şerhleri ve diğer pek çok eserinde rahatlıkla görülebildiği üzere, üst düzeydedir. Müellifimiz, eserlerini geniş bir bilgi birikiminin üzerine oturmuştur. Eserlerinde kaynak olarak kullandığı kitap isimleri, bunun en önemli göstergesidir. Kendisinden önceki birikimin iyi bir aktarıcısı olan Dâvûd-i Karsî'nin, ele

[76] Msl. bk., "Dinin âfeti üçtür: Günahkâr âlim, zâlim sultan ve câhil müçtehid". Dâvûd-i Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, vr. 36a; bk. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2000, I, 24. (Aclûnî, bu rivâyeti mevzû olarak niteler).

aldığı konulara getirdiği yeni anlayış ve yaklaşımların ise aynı düzeyde olmadığı söylenebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

el-KASÎDETÜ'N-NÛNİYYE, ŞERHLERİ ve DÂVÛD-İ KARSÎ'NİN ŞERHU'L-KASÎDETİ'N-NÛNİYYE İSİMLİ ESERİ

A. HIZIR BEY ve el-KASÎDETÜ'N-NÛNİYYESİ

Hızır Bey, Osmanlı ilim halkasının ilklerinden olan büyük bir âlimdir. Molla Fenârî'nin hocaları üzerinden Fahreddin er-Râzî'ye kadar götürülen Osmanlı ilim silsilesinin Fenârî'nin öğrencisi Mollâ Yegân'dan daha sonraki kuşaklara taşınmasında, onun da öğrencisi olan Hızır Bey merhûmun büyük bir payı vardır. Yetiştirmiş olduğu Hayâlî, Hocazâde, Kestelî ve Sinan Paşa gibi kıymetli öğrencileri ile bu ilim zinciri devam etmiştir.

Sayıca az, ancak muhtevâca kıymetli eserlere sahip olan Hızır Bey'in en önemli eseri *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'dir. Bu eser 105 beyitten oluşan manzûm bir akâid risâlesidir. Beyitlerinin sonu "nûn" harfi ile bittiği için "Nûniyye" olarak isimlendirilmiştir. Üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılan eserin çeşitli Türkçe tercümeleri de yapılmıştır. İsmâil Müfid Efendi, İmâmzâde Mehmed Esad Efendi ve Prizrenli Şem'î tarafından Türkçe tercümeleri yapılan eserin ilk ve en önemli şerhlerinden biri Hızır Bey'in öğrencilerinden Molla Hayâlî tarafından yapılanıdır. Hayâlî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* adlı bu eseri üzerine Âyînezâde Mehmed Şemseddin Sirozî (ö. 1100/1688-89), Mehmed Emîn el-Üsküdârî (ö. 1149/1736), Ömer el-Bağdâdî Ömer b. Abdülcelîl b. Muhammed (ö. 1194/1780) ve İlyas b. İbrahim el-Kürdî birer hâşiye yazmışlardır.

Esere Hayâlî'nin ve Dâvûd-i Karsî'nin yaptığı şerhlerin dışında, Hâfız Muhammed b. Hassan (*Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*), Hacı Çelebi Mehmed İsmet b. İbrahim Efendi (*el-Fevâ'idü'n-nadıriyye fi Halli'n-nûniyyeti'l-Hadıriyye*), Uryânî Osman Efendi (*Hayru'l-Kalâ'id Şerhu Cevâhiri'l-akâid*), Lâlezârî Mehmed Tâhir (*el-Cevâhirü'l-kalemiyye fi tastîri esrâri'n-Nûniyye*), İsmâil Müfid Efendi (*Kasîde-i Nûniyye Şerh ve Tercüme-i Manzûmesi*) gibi zevât tarafından yapılmış şerhler de bulunmaktadır. Esere yazılmış Arapça şerhlerin yanında, Dâvûd-i Karsî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Manastırlı İsmâil Hakkı'nın *Metâlib-i İrfâniyye ve Îzâhât-ı Nûniyye*, Seyyid Mehmed

Şükrî'nin *Tuhfetü'l-Fevâid alâ Cevâhiri'l-akâid* ve Mustafa Behçet Uranyevî'nin *Sünûhât-ı Vehbiyye ve Esrâr-ı Nûniyye* adlı Türkçe şerhler de yapılmıştır.

Ömer en-Nesefî'nin *Akâid*'ini andıran konu dizilimindeki ve lafızlarındaki bazı benzerlikleriyle *Kasîde-i Nûniyye,* **"derli toplu bir Mâtürîdî akâidi"** olma özelliğine sahiptir. Muhtevâ olarak *Kasîde-i Nûniyye*'de ele alınan konu dağılımı ise şu şekildedir: İlâhiyât, Nübüvvet, Meâd ve Muhtelif Meselelerin ele alındığı dört ana bölümden oluşan eserin bu hali ilk dönem kelâm eserlerinde görülen genel konu dağılımı ile örtüşmektedir. Hamdüsenâ ve Salâtü Selâm ile başlayan eserin ilk beş beyti, bir giriş mâhiyetinde olan "Dîbâce" bölümüdür. Eserde altıncı beyitten kırk ikinci beyite kadar **ilâhiyât**; kırk ikinci beyitten yetmişinci beyite kadar **nübüvvât**; yetmişten seksen beşe kadar **meâd** ve seksen beşinci beyitten sonra da **muhtelif itikâdî meselelere** yer verilmiştir. Eserdeki konu dağılımı çalışmamızın **Tahkik Bölümü**'nün akışı içerisinde de başlıklandırmak sûretiyle işâret ettiğimiz üzere, rahatlıkla ve daha da detaylı görülebilir.

Şimdi *Kasîde-i Nûniyye*'nin ilk şârihi olan Hayâlî ve onun şerhini biraz daha ayrıntılı olarak ele alalım. Bu sayede Dâvûd-i Karsî'nin eserinde müteaddit yerde atıfta bulunduğu ve zaman zaman da tenkit ettiği müellif Hayâlî'yi ve eserini daha iyi anlama fırsatını elde edebiliriz.

B. el-KASÎDETÜ'N-NÛNİYYE'NİN ŞERHLERİ

1. Molla Hayâlî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*'si

Molla Hayâlî'nin tam adı Şemseddin Ahmed b. Mûsâ'dır. İstanbul'un ilk kadısı ve *Kasîde-i Nûniyye*'nin de müellifi olan Hızır Bey'in, Bursa Sultaniye Medresesi'nde hem öğrenciliğini hem de Hızır Bey'in diğer öğrencisi Hocazâde ile birlikte onun mûîdi olmuştur.

Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* isimli eserine de bir hâşiye yazdığı bilinen Hayâlî'nin bu eseri medreselerde ders kitabı olarak okutulacak kadar rağbet görmüştür. Titizlik, dikkat, edeb ve üslûbundaki inceliği sebebiyle "Hayâlî" olarak adlandırılan müellifin, bir önemli yanı da Zeyniyye tarikatına mensup olmasıdır.[77] Dâvûd-i Karsî'nin

[77] Adil Bebek, "Hayâlî", *DİA,* XVII, 4.

Hayâlî'yi eleştirdiği meselelerden biri de, onun bid'at ehli olan bazı mutasavvifenin görüşlerine kapı aralayacak şekilde yorumlarda bulunduğu yönündeki tenkididir. Müellifimizin bu tür yorumlarının arka planında, Hayâlî'nin bu yönü yatmaktadır. Nitekim Hayâlî'nin, aşırı bir riyâzât anlayışına sahip olduğu da kaynaklarda bildirilmektedir. Biz, Karsî'nin Hayâlî'ye yönelik bu eleştirilerine ayrıca değineceğiz.[78]

Eserinde kullandığı kaynaklar göz önüne alınarak değerlendirildiğinde, Molla Hayâlî'nin önemli sayıda esere mürâcaatla şerhini te'lif etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu eserlerin önemli bir kısmını tıpkı Karsî'nin kaynaklarında olduğu gibi, Eşârî müellifler tarafından kaleme alınmış te'lif, şerh ve hâşiyeler oluşturmaktadır. Hayâlî'nin şerhinin temeline el-Îcî'nin *el-Mevâkıf* eserini oturttuğu, bununla birlikte şerhin oluşmasında Teftâzânî'nin *el-Makâsıd*'ı ve Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* eserlerinin de en fazla etkisi hissedilen eserler olduğu görülmektedir. Eser üzerinde yapılan çalışmalarda, müellife en çok etki eden kişilerin başında Fahreddîn er-Râzî'nin olduğuna dikkat çekilmektedir.[79]

Dâvûd-i Karsî'nin eserindeki "Mâtürîdî vurgu" daha belirgin olsa da onun da kaynaklarının en önde gelenleri Eşârî ekolden gelen müelliflerdir. Karsî kendisinden önceki şârih Hayâlî'nin, bazı meselelerin şerhinde sözü gereğinden fazla uzattığını ısrarla eleştirir. Kendisi ise, şerhinde kaynaklarda yer alan bilgiler ışığında gerekli açıklamayı yapıp başka meselelere girmemiştir. Bunu yapmaktaki temel gāyesi okuyucuyu esas almasıdır. Onun, Hayâlî'ye yönelttiği halkın itikadını sarsacak felsefi tartışmalara girdiği yönündeki eleştirileri, kendisinin bu eseri kaleme almasında ve kullandığı üslûpta talebelerin ve halkın okuyup anlayacağı bir eser vücûda getirmeyi amaçlamış olduğunu göstermektedir. Beyitlerin açıklanmasında kullandıkları başlangıç ifadelerindeki benzerliğin yanı sıra her iki müellif de, okuyucu tarafından Arapça nahiv kuralları açısında anlaşılmakta zorlanılacak yerleri zaman zaman izah etmeleri, atıf yaptıkları kişi ve eserlerinde belli konularda örtüşmesi gibi meselelerde benzeşmektedirler. Bu da Karsî'nin şerhinin en önemli kaynağı olan Hayâlî şerhinin ona etkisi olarak izah edilebilir.

---

[78] Adil Bebek, *a.g.m.*, 4.
[79] Geniş bilgi için bk. Sezgin Elmalı, *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Bağlamında)*, Trakya Üniversitesi, SBE, Temel İslâm Bilimleri (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Edirne 2016.

2. Seyyid Mehmed Şükrî'nin *Tuhfetü'l-Fevâid alâ Cevâhiri'l-akâid* adlı şerhi

"Dâmâd-ı Gelenbevî" olarak tanınan ve eserlerinde de bu mahlası kullanan Mehmed Şükrî'nin hayatı hakkında, müellif ve eseri üzerine çalışanların da şehâdetiyle, diyebiliriz ki hiçbir biyografik bilgi bulunmamaktadır. Bir Osmanlı matematikçi ve mantıkçısı olan Gelenbevî'nin (ö. 1205/1791) dâmâdı olması sebebiyle onun 18.yy. sonları ile 19.yy. başlarında yaşadığı ifade edilmektedir.

Tuhfetü'l-Fevâid, Hayâlî ve Karsî şerhlerine nazaran daha küçük hacimdeki bir eserdir. Eserin başında kendisinden önce yazılan ve hepsinin de faydalı şerhler olduğunu bildirdiği eserlerin arasında Dâvûd-i Karsî'nin şerhi zikredilmemiştir. Hayâlî, Uryânî ve Hâfız Şehrî'nin şerhlerinden bahsedip, Karsî'nin adının ve şerhinin zikredilmemesi, eserin ona ulaşmamış veya pek yaygınlık kazanmamış olmasından ileri gelmektedir. *Tuhfetü'l-Fevâid*, Osmanlıca yazılan bir şerhtir. İmâm Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* eserinde ve İmâm Mâtürîdî'nin onu anlama yöntemi üzerine bina edilmiş bir eser olarak başladığı şerhin başında kelâm ilminin değeri, gelişim seyrine temas edilmekle yetinilmiş ve *Kasîdetü'n-Nûniyye*'nin 105 beyti de şerh edilmiştir.

3. Hâfız Muhammed b. Hassan'ın *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*'si

Kasîdetü'n Nûniyye'nin en hacimli Arapça şerhlerinden biri de Muhammed b. Hasan el-Hâfız el-Kebîr'in (ö. 1154/1741) yaptığı şerhdir. Kelâm ilminin mevzûu, mesâili, delilleri ve gāyesi şeklinde dört açıdan diğer ilimlerden üstünlüğünden söz ederek başlayan bu şerh, *Kasîdetü'n Nûniyye*'nin bütün beyitlerinin şerhini içermektedir. Şârih, Hayâlî Çelebi'nin şerhini Mâtürîdîyye ve Eş'ârîyye arasında kesin bir ayrım yapmadığı gerekçesi ile eleştirmiştir. Eserde Hanefî ve Mâtürîdî vurgu ön plandadır. "…Mâtürîdîyye bizim mezhebimiz hanîfîyye olan Hanefiyye'dir, o usûl ve fürû' yönlerinden Ehli sünnet ve'l-cemâat'in özüdür…" şeklindeki ifade, bunun en belirgin kanıtıdır. Şârih, Hayâlî'nin eserini, üçte ikisinin *Şerhu'l-Makâsıd*'dan alıntılamış olmakla ithâm eder. Dolayısıyla onun bu eseri kaleme almadaki amacı, bu nazma yakışır yeni bir şerh yazma isteğidir. Şerhinin okuyucuyu ne bıktıracak kadar uzun, ne yetersiz kalacak kadar kısa

olmayacağını, önce lafızları beyân edeceğini, sonra da terkipleri yani cümleleri topluca beyân edeceğini bildirmektedir.[80]

4. **Hacı Çelebi Muhammed İsmet b. İbrahim Efendi'nin *el-Fevâ'idü'n-nadıriyye fi Halli'n-nûniyyeti'l-Hadıriyye*'si**

İlm-i Kelâm'ın diğer İslâmî ilimler içindeki konumu ile *Nûniyye*'nin manzûm akâid eserleri arasındaki üstün konumunu anlatmakla söze başlayan Hacı Çelebi (ö. 1160/1747), Kasîde-i Nûniyye'ye orta düzeyde bir şerh yazmak istediğini dile getirmiştir. Müellif, şerhini çok fazla tartışmalara girmeden, beytin anlamını yeterli derecede verecek şekilde izah etmekle yetinir Arapça kaleme alınmış bu eser, yaklaşık 25 varak civarındadır. [81]

5. **Uryânî Osman Efendi'nin *Hayru'l-Kalâ'id Şerhu Cevâhiri'l-akâid*'i**

Şerhine, nazmın müellifi Hızır Bey ve ilk şârihi Hayâlî Çelebi'yi överek başlayan Uryânî (ö. 1268/1851), isim vermeden Muhammed b. Hasan'ın şerhinden söz eder. Muhammed b. Hasan'ın şerhinde er alan Hayâlî'ye yönelik itirazları eleştiren müellif, şârihe de ağır ifadeler kullanmıştır. Şârih, İlm-i arûz hakkında bilgiler verip ve eserin biçimsel özellikleri üzerinde değerlendirmeler yaptıktan sonra, eserin değerlendirmesine geçer. Uryânî'nin kelimelerin anlamları, cümle içerisindeki konumları gibi dilsel çözümlemeleri ile öne çıkan bu Arapça şerhi, *el-Kasîdetü'n Nûniyye*'nin en uzun şerhlerinden biri olma özelliğine sahiptir.[82]

6. **Lâlezârî Mehmed Tâhir'in *el-Cevâhirü'l-kalemiyye fi tastîri esrâri'n-Nûniyye*'si**

Kendisini tıpkı Dâvûd-i Karsî gibi, Allah Teâlâ'ya muhtaç bir kul olarak tanıtan müellif, ismini ise Muhammed Tâhir b. Seyyid Şeyh Muhammed Lâlezârî (ö. 1204/1789) olarak kaydeder. Kataloglarda *"Cevâhirü'l-Kelâmiyye"* olarak anılan bu eserin girişinde

---

80 Hâfız er-Rûmî Muhammed b. el-Hâc Hasan, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* (Süleymaniye, Servili, nr. 181/2), vr. 8.

81 Muhammed İsmet b. İbrahim, *el-Fevâ'idü'n-nadıriyye fi Halli'n-nûniyyeti'l-Hıdıriyye* (Süleymaniye, Reşid Efendi, nr. 328), vr. 4.

82 Osman b. Abdullah el-Kilisî Uryânî, *Hayru'l-Kalâid Şerhu Cevâhiri'l-Akâid* (Süleymaniye, Esad Efendi, 1177), vr. 8.

müellif kitabını *"el-Cevâhirü'l-kalemiyye fi tastîri esrâri'n-Nûniyye"* olarak isimlendirdiğini belirtir. Lâlezârî eserde ele alınan bütün meselelerin delillerini zikretmek, zikredilen görüşün muhâlifini tanıtmak, i'râb, mecâz ve istiâre gibi dil meselelerine değinmek gibi bir yöntem benimsemediğini, bunun yerine bazı ince (dakîk) meselelere yer verdiğini ve Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*, Sadrüşşerîa'nın *Ta'dîlü'l-Ulûm* ve Fahreddîn er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-Ukûl* isimli eserlerinden iktibâslarda bulunduğunu dile getirmektedir.[83] Eserin dili Arapça'dır. Hacimce Karsî'nin şerhi ile neredeyse aynı büyüklüktedir. Lâlezârî, şerhinde Hayâlî ve Uryânî şerhlerine de atıflarda bulunmuştur.

7. İsmâil Müfîd Efendi'nin *Kasîde-i Nûniyye Şerh ve Tercüme-i Manzûmesi*

İsmâil Müfîd Efendi (ö. 1217/1802), şerhinin eserin veznine mümkün mertebe uygun, insicâm ve intizâm içerisinde olacağını belirtmiştir. Şerh, eserin kendisinde olduğu gibi manzûm olarak kaleme alınmış, dolayısıyla kelime îzahları ve metnin kısa açıklamaları şeklinde üçer beyit olarak yazılmıştır. Metne sâdık kalınmış, geniş izahlara gidilmemiştir. Biçim açısından ise eserin gövde kısmı *Kasîde-i Nûniyye*'nin metni, altında üç beyitlik Arapça manzûm şerh ve yazma eserlerde hâşiyelerin yer aldığı yan kısımlarda ise *Kasîde-i Nûniyye*'nin Osmanlıca tercümesi, Arapça manzûm şerhin ise yine Arapça tavzîhi yer alır. Eserin dili Arapça'dır.[84]

[83] Lâlezârî, *Cevâhirü'l-Kalemiyye fi Tastîri Esrârı'n-Nûniyye* (Süleymaniye, Hafid Efendi, nr. 141), vr. 4.
[84] İsmâil Müfîd Efendi, *Tahmîsü'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* (Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 237/2), vr. 8.

C. DÂVÛD-İ KARSÎ'NİN ŞERHU'L-KASÎDETİ'N-NÛNİYYE İSİMLİ ESERİ

1. Kitabın Adının Tespiti

Öncelikle Dâvûd-i Karsî'nin hayatını içeren biyografik eserlerde eserin ismi açıkça zikredilmiştir. Hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren kaynakların başında Silleli Osman Hamdi tarafından istinsâh edilen ve giriş kısmında müellifin hayatında dair bilgilere yer verdiği *Risâle fi'l-İhtiyârâti'l-Cüz'iyye ve'l-İdrâkâti'l-Kalbiyye* adlı eser yer alır. Osman Hamdi, ilgili kısımda bu eseri Dâvûd-i Karsî'ye nispet ederek, "Hızır Bey'in *el-Kasîdetü'n-Nûniyyeti't-Tevhîdiyye* eserine Türkçe ve Arapça iki şerhi" şeklinde kaydetmiştir.[85] Bursalı Mehmed Tahir ise, *Osmanlı Müellifleri* eserinde bu şerhi "*Şerhu Kasîde-i Nûniyye*" şeklinde zikretmiştir.[86] Öte yandan Bağdatlı İsmâil Paşa *Hediyyetü'l-Ârifîn'de,*[87] Hayrettin Ziriklî ise *el-A'lâm* isimli eserinde[88] bu şerhi "*Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*" şeklinde zikretmişlerdir.

Elimizde bulunan nüshalarının giriş kısmında hamdele ve salveleden hemen sonra Dâvûd-i Karsî, (وبعد، فيقول العبد الفقير إلى الله الغني داود بن محمّد القارصي الحنفي عامله الله تعالى بلطفه الجلي والخفي) şeklinde bir ifade ile kendisini tanıtarak esere giriş yapmaktadır. Diğer eserlerinde de kendisini tanıtırken buna benzer ifâdeler kullanan müellif, hem kendi ismi olan Dâvûd hem babasının ismi olan Muhammed'i hem de doğduğu yere nisbetle "Karsî" (القارصي) nisbesini, hem de ameldeki mezhebi olan Hanefî mezhebine nisbetle "el-Hanefî" (الحنفي) nisbesini açıkça kullanmıştır.

Kendisini takdim ettiği bu pasajdan hemen sonra "İlm-i Kelâm'ın, İslâmî ilimlerin en şereflisi ve en faziletlisi, dînî mesâil bakımından en sağlam ve en güveniliri, İslâm akâidinin temeli ve esası olması (bir de) ilmî üstünlüklerin tamamını kapsadığı için, merhûm Sultan Fâtih'in ve pek çok makamca ve ilimce üstün kimselerin hocası olan ve Rûm ulemâsının muhakkik (âlimi) olan faziletli muhakkık ve kemâl (sahibi) müdakkik Hızır Bey'in (...خضر بك محقق علماء الروم...) yazdığı kıymetli manzûm *Nûniyye*

[85] Dâvûd-i Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâti'l-Cüz'iyye ve'l-İdrâkâti'l-Kalbiyye,* s. 11.
[86] Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1333/1915) , I, 309.
[87] Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1951, I, 659.
[88] Hayrettin Ziriklî, *el-A'lâm*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, II, 334.

risâlesi(...الرسالة الشريفة المنظومة النونيّة)… İslâm (dini) hakkında yazdığı (eserlerin) en güzeli ve fazilet sahibi kişiler indinde de en çok kabul göreni oldu" şeklinde, hem kendisini hem de eserini övgü dolu ifadelerle takdim etmektedir. Daha sonra da bu eseri kaleme alma niyetini şöyle açıklamaktadır: "*Kasîde-i Nûniyye*'ye yeni bir şerh yazmayı istedim ve bunun diğer şerhlere nazaran biricik ve eşsiz olması için gerekli ihtimâmı gösterdim. Allah'tan dileğim, bunu rızâsına uygun bir amel olarak kabul buyurması, selîm bir kalple gelmeyenler dışında kimseye ne mal ne de çoluk çocuğun hiçbir faydasının olmayacağı kıyâmet gününde yaptığım bu şerhle (*Şerh-i Kasîdeti'n-Nûniyye*) beni faydalandırmasını niyaz ederim."

Tüm bu pasajlar, söz konusu eserin Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye* adlı eserine Dâvûd-i Karsî'nin bir şerh yaptığını gösteriyor. Bunun dışında eserin içerisinde gerek müellifin kendisine, gerek eser üzerine ilk şerhi yapan Hayâlî ve şerhine yaptığı atıflar, eserin kendisine âidiyyetini kanıtlayan diğer kuvvetli göstergelerdir. Geç bir dönemde yazılmasına rağmen, gerek el yazısı gerekse elliden fazla matbû nüshasıyla bu eserin Dâvûd-i Karsî'ye nisbetinde hiçbir şüphe bulunmamaktadır.

2. Eserin Müellife Âidiyeti

Yukarı da belirttiğimiz üzere müellif eserinin giriş kısmında diğer eserlerinden de görüldüğü biçimde, hem kendi ismini zikretmiş hem de eser içerisinde yer alan diğer bilgilerle eserin kendisine ait olduğunu açıkça ortaya koymuştur.

Eserde, biyografik kaynaklarda kendisine nisbet edilen iki eserin de ismi yer almaktadır. Birincisi, (...لاسيما في تفسيرنا **مجمع البحرين** يسرنا الله إتمامه هذا...) şeklinde ifade ettiği *Mecmau'l-bahreyn* adlı tefsiri;[89] ikincisi ise onun (ولنا **رسالة شريفة على المقدمات أربعة**) biçiminde dile getirdiği *Hâşiye alâ Tavdîhî'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* adlı eseridir.[90]

Bunların dışında eserin ferâğ kaydında şerhin tamamlanma tarihinin, müellifin vefât ettiği sene olan 1169 (1756) yılına tekābül ediyor olması da, eserin müellife âidiyetini göstermektedir.

[89] Dâvûd-i Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 18229, vr. 39a.
[90] Dâvûd-i Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 18229, vr. 27a.

Ayrıca tenkitçi üslûbu ve eleştirdiği meselelerin diğer eserlerindeki gibi şerhlerdeki gereksiz ve fazla ilâvelerle ilgili olması, eserin yazımının tamamlandığı yerin Birgi kasabası olduğu, İmâm Birgivî'ye olan hayranlığının bu eserde de tescîli olarak eserlerine atıflarda bulunulması, onun hakkında övücü ifadeleri seçmesi gibi pek çok unsur, eserin Dâvûd-i Karsî'ye âidiyetini net bir noktaya ulaştırıyor. Zâten bu konuda aksine bir ifade hiçbir kaynakta yer almamış, hattâ kaynaklardaki bilgiler, yukarıda verdiğimiz bu bilgilerle örtüşmektedir.

3. *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*'nin Te'lif Tarihi

Eserin sonundaki ferâğ kaydında müellif, bu eserini tamamladığı yeri ve zamanı kaydetmiştir. Elimize ulaşan pek çok nüshada bu bilgiler açık bir biçimde görülebilmektedir. (وقد فرغْتُ من تأليفه سنة ألف ومائة وتسعة وستين في القصبة البركية المباركة) "(Eserin) te'lifini mübârek Birgi kasabasında 1169 senesinde tamamladım." diyerek eserin te'lifini bittiği yer ve zamanı belirtmiştir. Dâvûd-i Karsî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*'yi Yazmasındaki Gāyesi

Karsî'nin te'lif ettiği eserlerin büyük çoğunluğu, talebelere okutulan ders kitaplarının şerhleridir. Bundan murâdı ise eser üzerine yapılmış olan önceki şerhlerdeki fazla ve lüzumsuz ve hattâ kafa karıştıran, selîm akîdeyi bozan bilgilerden eserleri arındırmak ve öğrencilerin okudukları eserden istifâdesini artırmaktır. Genel yaklaşımına paralel olarak bu eserini de bu amaçla ele almış, *Kasîde-i Nûniyye* üzerine yapılmış ilk şerh olan Hayâlî şerhini hedef tahtasına oturtmuş ve eserin başka hiçbir şerhinden de söz etmemiştir. 12 yerde atıfta bulunduğu Hayâlî'yi devamlı tenkit etmiş, sözü gereğinden fazla uzatmak ve halkın inançlarını bozacak tartışmalı meselelere girmekle ithâm etmiştir. Dolayısıyla müellifimizin birinci gāyesi, mûcez bir şerh ortaya koyma isteğidir. İkincisi ise eserin hem başında hem de sonunda belirttiği üzere, bu eserin kendisi için bir **sadaka-i câriye** olması, kıyâmet sıkıntılarından kurtarıcı sâlih bir amel olması dileğidir.

4. Müellifin Kaynakları

Müellif, bu eserinde başta *Kasîde-i Nûniyye*'nin ilk şârihi olan Hayâlî Çelebi olmak üzere, pek çok kelâmcı ve İslâm âliminin eserlerinden yararlanmıştır. Atıfta bulunduğu eserlerin büyük çoğunluğu kelâm ilminin önemli eserleri olan kitaplardır.

Bunların dışında kendisine hayranlığını bildiğimiz İmâm Birgivî ile Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbnü'l Cevzî ve Beyzâvî gibi birçok isme de atıfta bulunmuş, bunların ya doğrudan görüşlerini zikretmiş veya kitaplarına göndermelerde bulunmuştur. Dâvûd-i Karsî'nin şerhini oluştururken istifâde ettiği isimleri, istifâde bakımından fazladan aza doğru bir sıralama esası gözeterek, müellifin yararlandığı kaynakları (masâdır-ı müellif) şu şekilde gösterebiliriz:

Hayâlî (ö. 875/1470)

Dâvûd-i Karsî, şerhini yazarken hiç şüphe yok ki ilk kaynağı Hayâlî'nin şerhi olmuştur. Eserin farklı yerlerinde yaptığı atıflar bunun en somut delilidir. Eserde on iki kez Hayâlî Çelebi'ye atıfta bulunan Karsî'nin mezkûr bu yerlerin on birinde ismini zikrettiği eser Hayâlî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* isimli şerhidir. Bir yerde de yine Hayâlî'nin Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine yazdığı *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* isimli hâşiyesini zikretmiştir. Müellifimiz, atıfta bulunduğu yerlerin tamamına yakınında Hayâlî Çelebi'nin görüşlerini eleştirmiştir. Yer yer onu mevzûyu gereğinden fazla uzatmakla tenkit etmiş, bazen de insanların itikâdını bozacak hususları zikretmekle ithâm etmiştir.

İmâm Birgivî (ö. 981/1573)

Müellifin kaynakları arasında ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu düşündüğümüz kişi, İmâm Birgivî'dir. Dâvûd-i Karsî'nin, İmâm Birgivî'ye olan muhabbeti çok farklıdır. Bu muhabbet, Karsî'yi onun yaşayıp vefât ettiği kasabada yaşamaya sevketmiş, vefât ettiğinde onun kabrinin yanına defnedilmeyi vasiyet etmiş ve vasiyeti üzerine de İmâm'ın yanına defnedilmiştir. Birgivî'nin *ed-Dürrü'l-yetîm, el-Avâmil, İzhâru'l-esrâr, Usûlü'l-hadîs ve Tarîkat-i Muhammediyye* isimli eserlerini de şerh etmiştir.

Bu eserinde de İmâm Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* ile *İmtihânü'l-ezkiyâ* üzerine Şeyh Mustafa Adalı (ö. 1085/1674) tarafından yazılan *Hâşiyetü Adalı ale'l-İmtihân* isimli hâşiyesi ile dolaylı olarak eserin kendisine ikişer; kendisine *Vasiyetnâme* diye nisbet edilen ancak metinde *er-Risâle* olarak zikrettiği eseri ve *el-Erbaûn* adlı eserine de birer kez atıfta bulunmuştur.

Gerek şerhlerini yaptığı kitapları gerekse bu ve diğer eserlerinde isimlerini zikrettiği eserleri ile Dâvûd-i Karsî'nin, Birgivî'nin pek çok eserine hâkim olduğuna ulaşabiliriz. Hâliyle bu bilgiler, Birgivî'nin Dâvûd-i Karsî üzerindeki etkisinin boyutlarını görmemize yardımcı olmaktadır.

Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 793/1391)

Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye'de en çok kendisine atıf yapılan müelliflerden biri de Teftâzânî'dir. Yirmi dört ayrı yerde müellifin dört farklı eseri zikredilmiştir. Bu eserleri arasında müellifimizin en fazla başvurduğu eser Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı kitabıdır. Dört defa *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, birer defa da aynı müellifin *el-Makâsıd* ve *Şerhu'l-Makâsıd* isimli eserlerine atıfta bulunulmuştur. "Allâme Sâ'd" şeklinde adını andığı Teftâzânî, müellifimizin en önemli başvuru kaynağıdır.

Adududdîn el-Îcî (ö. 606/1209)

Dâvûd-i Karsî'nin Teftâzânî'den sonra en çok başvuru kaynağı olarak kullandığı müellif Adûdüddîn el-Îcî'dir. Îcî'nin kelâmî eserleri arasında en meşhûru olan *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*'a on iki yerde atıfta bulunan müellifimiz, toplamda ise on altı ayrı noktada Îcî'yi kaynak göstermiştir.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)

Müellifimiz, kendisinden on iki kez atıfta bulunmuş olduğu Cürcânî'yi eserinde "Şerîf" diye anmıştır. Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserine yedi, *Hâşiyetü'l-Muhtasar* olarak zikrettiği *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ* ve *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye* adlı eserlerini de birer kez kaynak olarak göstermiş, bu eserlerden bazı alıntılar yapmıştır.

Sadrüşşerîa (ö. 747/ 1346)

Dâvûd-i Karsî'nin *Tenkîhu'l-usûl* eserine üç, *et-Tavzîh fi halli Gavâmizi't-Tenkîh* isimli eserine de bir kez olmak üzere, kendisine dört defa atıfta bulunduğu bir diğer önemli âlim de, Sadrüşşerîa'dır.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)

Dâvûd-i Karsî'nin Allah Teâlâ'nın benzersiz ve eşsiz olmasından bahsettiği, tasavvuf adı altında bid'atlere dalıp, haddi aşarak aşırılığa kaçan, Ehl-i sünnet inancına muârız görüntülere bürünen birtakım grupları tenkit ettiği pek çok yerde, kendisinin söylemlerini şekillendiren kişi, İmâm Birgivî ile birlikte Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve onun ünlü eseri *Telbîsü İblîs*'tir.

Ebû Hanîfe (ö. 150/767)

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* isimli eserinden de bir yerde alıntıda bulunmuştur.

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210)

Müellifimiz, Allah'ın vücûd sıfatını anlattığı altıncı beyit ve cennetin yaratılmışlığını anlattığı yetmiş dokuzuncu beytin şerhinde, Râzî'yi ismen zikretmiş, onun *et-Tefsîrü'l-Kebîr* adlı eserine ise şerhinin bir yerinde atıfta bulunmuştur.

Molla Hüsrev (ö. 885/1480)

Dâvûd-i Karsî ilk dönem Osmanlı müelliflerinden Molla Hüsrev'in fıkıh usûlüne dair *Mirkâtü'l-vüsûl* adlı eseri üzerine yine bizzat müellifi tarafından kaleme alınan *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl* isimli şerhine de hüsün ve kubuh meselesini açıkladığı otuz üçüncü beyitte atıfta bulunmuştur.

Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/ 1233)

Müellifimizin Allah'ın sübûtî sıfatlarının anlatıldığı on beşinci ve rızık meselesini açıklandığı otuz sekizinci beyitlerde kendisine atıfta bulunduğu Âmidî'nin, adını zikrettiği tek eseri *Ebkârü'l-efkâr*'dır.

Dâvûd-i Karsî (ö. 1069/1756)

Dâvûd-i Karsî, bu şerhte kendi eserlerinden sadece iki yerde, isimlerini zikretmek sûretiyle sözetmektedir. Onun isimlerini zikrettiği eserlerinden biri

tamamlayamadığına işâret ettiğimiz *Mecmau'l-bahreyn* adlı tefsiridir. Diğeri ise onun hüsün ve kubuh meselesine dair yazdığı *Hâşiye alâ Tavdîhî'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* risâlesidir.

Yukarıda zikrettiğimiz eser ve kişiler, Dâvûd-i Karsî'nin itikâdî düşüncesini şekillendiren temelin nelerden ibaret olduğu hakkında bize fikir vermektedir. Diğer eserleri bir yana, sadece bu eserinde atıflarda bulunduğu kaynaklardan hareketle, onun yüksek ilmî düzeye sahip olduğunu ifade edebiliriz.

Bu inceleme neticesinde müellifin kaynaklarının neredeyse tamamına yakının, müteahhîrin dönemi kelâm eserleri ve Osmanlı medreselerinin eğitim kitaplarından oluşmuş olması dikkat çekicidir. Bu eserlerin temel özelliği ise, onun kendi deyimi ile "mutavvel" eserler olması, yani muhtevâ olarak yoğun, hacim bakımından ise oldukça geniş eserler olmalarıdır. Şerh ve hâşiye dönemi eserlerinin bir örneği olan kendi eseri gibi, kaynaklarının birçoğu da ya şerh ya hâşiye ya da üzerlerine pek çok şerh ve hâşiye yazılmış geniş muhtevâlı eserlerdir.

5. Eserin Tahkikinde İzlenen Metod

Edisyon kritiğini yaptığımız bu eserin yurt içi ve yurt dışında, otuzu aşkın nüshası bulunmaktadır. Bu kadar çok sayıda nüshaya sahip olan bir eserin tahkîkî için nüsha seçimini yapma konusunda oldukça zorlandığımızı ifâde etmeliyiz. Öncelikle eserin mevcût nüshalarını ve bulundukları kütüphaneleri tespit ettik. Müellif nüshası veya semâ-kıraat gibi bir özelliği olan nüsha veya müellif nüshası ile mukâbele edilmiş bir nüsha bulmaya gayret etsek de, böyle bir nüshaya ulaşamadık. Daha sonra istinsâh tarihi tespit edilmiş olan eserlerden, müellifin yazım tarihine en yakın olanların mukabeleleri yapılmak üzere örnek sayfalarını aldık. İstinsâh tarihleri belli olmayan nüshaları da tarih tespiti yapmak üzere inceledik. Bunun sonucunda öncelikle müellifin eseri yazım tarihine çok yakın üç nüsha ile mukâbele neticesinde ilk nüshalara metnin doğruluğu açısından en yakın olan ve en itinâlı yazıma sahip bir nüshayı daha ekleyerek toplam dört nüshanın baştan sona mukâbelesini gerçekleştirdik.

Bu nüshaların ilki Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzâde Koleksiyonu'nda "45 Ak Ze 121" numarada kayıtlı 1172 (1759) tarihli nüshadır. Bu

nüsha, müellifin eserin yazımını tamamladığı tarih olan 1169 (1756) yılından sadece üç yıl sonra istinsâh edilmiştir. Her ne kadar söz konusu bu nüsha, tarih olarak en erken yazım tarihine sahip olsa da yazım hatalarının çokluğu, dolayısıyla da dipnot sayısını bir hayli artıracağından tâlî bir başvuru nüshası olarak kullanmayı uygun gördük. Bu nüshada doğru olarak gördüğümüz yerleri metin içinde kullandık, diğer nüshalara da dipnotta işaret ettik. Bu nüsha **"م"** harfi ile rumuzlanmıştır.

İkinci nüshamız ise Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt Umûmî Koleksiyonundaki 18229 numaralı nüshadır. Bu nüsha da diğeri gibi, müellifin eseri yazımından üç yıl sonra 1172 (1759) yılında istinsâh edilmiştir. Yazım hatası en az olan nüsha olduğunu tespit ettiğimiz bu nüshanın tek eksik yanı, iki farklı yerde yaklaşık bir sayfalık eksikliğin olmasıydı. Tahkikimizi "nüshalar arasında tercih yöntemi" yöntemi ile kaleme alsak da varak numarası gibi durumları göstermek için bu nüshayı müellifin eserine tarihsel yakınlığı ve mukabele sonucu doğruluk oranındaki yüksekliği sebebiyle tahkîk esnasında **"asıl nüsha"** olarak kabul ettik. Ayrıca bu nüshayı **"ب"** rumuzu ile gösterdik.

Tahkîkde esas aldığımız nüshalarımızın üçüncüsü de Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki 2103/1 numaralı nüshadır. Onun da istinsâh tarihi 1175 (1762) yılına tekâbül etmektedir. Bursa nüshasının rumuzunu da **"ع"** olarak belirledik.

Sonuncu nüshamız ise, doğruluk oranı en yüksek ikinci nüsha olan Süleymaniye Kütüphanesi'nin, Hüsnü Paşa Bölümü'ndeki, 1171 numaralı nüshadır. Bu nüsha, eserde kullanılan zamirlerin râcî olduğu kelimelere işarette bulunması, az bilinen kelimeleri îzah etmesi gibi önemli ayırt edici özellikleriyle hem metnin doğru yazımında hem de anlamlandırılmasında önemli rol oynamıştır. Bu nüsha **"ح"** rumuzuyla gösterilmiştir.

Tahkik ettiğimiz şerhin içeriğinde, Hızır Bey'e ait *Kasîde-i Nûniyye*'nin beyitlerini sayfayı ortalayarak ve bold (kalın vurgulu) karakteriyle yazdık. Hemen altına da Dâvûd-i Karsî'nin şerh ettiği kısımları paragraf formatında iki yana yaslı olarak yazdık. Şerh içerisinde, Hızır Bey'e ait kelime ve beyitleri bold (kalın vurgulu) karakteriyle ve parantez içerisine alarak yazdık.

İstişhâd edilen Kur'ân âyetleri tespit edilerek çiçekli âyet parantezi içerisine alınmış, sûre ismi ve numarası ile âyet numaraları dipnotta belirtilmiştir. Eserde yer alan hadisler de tespit edilmiş, bunlar metin içerisinde iktibâs parantezi içerisine alınarak ve kaynakları belirtilmek sûretiyle dipnotta gösterilmiştir.

Şerhte yer alan metin dışı istişhâdda bulunulan beyitler, şâyet aslı ile uygunsa bunların kaynakları tespit edilmiş, eğer aslı ile aralarında farklılık varsa, bu takdirde hem kaynak tespit edilmiş hem de beytin aslı dipnotta zikredilmiştir.

Eserde isimleri zikredilen şahısların kısaca biyografilerine dipnotlarda yer verilmiştir.

Eserde Dâvûd-i Karsî tarafından başka eserlerden ve müelliflerden yapılan nakiller ve onlara yapılan atıflar, genellikle mânayı ifade edecek biçimde yapılan aktarımlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla bu nakillerden lafzî olan aktarımları parantez içerisinde belirtip dipnotta bunların kaynağına yer verdik. Mâna olarak yapılan nakil ve atıfları ise, kaynak belirtmek sûretiyle gösterdik. Bu tür durumlarda dipnot işâretini henüz konuya başlamadan zikrettiği eser veya müellif isminin arkasından verdik. Böylece okuyucunun aynı meselenin burada zikredilen eserde veya müellifin düşüncesinde nasıl yer tuttuğunun daha iyi bir şekilde görülebilmesini sağlamayı hedefledik.

Bazı terim ve yaygın olmayan lafızların daha iyi anlaşılmaları için, dipnotta onlarla ilgili açıklamalarda bulunduk.

Beyitlerdeki konu dağılımını takip ederek onlara uygun konu başlıklarını tespit ettik, bunlara köşeli parantez içerisinde uygun başlıklandırmalar yaptık. Ayrıca uygun olduğuna kanaat getirdiğimiz yerlerde parağraflandırmak sûretiyle metni daha anlaşılır kılmaya çalıştık.

Metnin içerisinde yer verdiğimiz varak numaraları da asıl nüsha olarak kabul ettiğimiz **“ب” rumuzlu Beyazıt Devlet Kütüphanesi 18229 nolu** eser dikkate alınarak düzenlenmiştir.

Nüshalar arsındaki farklar, nüshaların rumuzlarından sonra iki nokta **(:)** konularak zikredilmiştir. Eksiklik olması durumunda rumuzda eksi **(-)**, fazlalık olması

durumunda da rumuzdan sonra artı **(+)** konulduktan sonra, o eksik veya fazla kelime veya cümleye yer verilerek gösterilmiştir. Gerekli yerlerde uygun noktalama işâretleri ile metnin daha kolay anlaşılır hale getirilmesine çalışılmıştır.

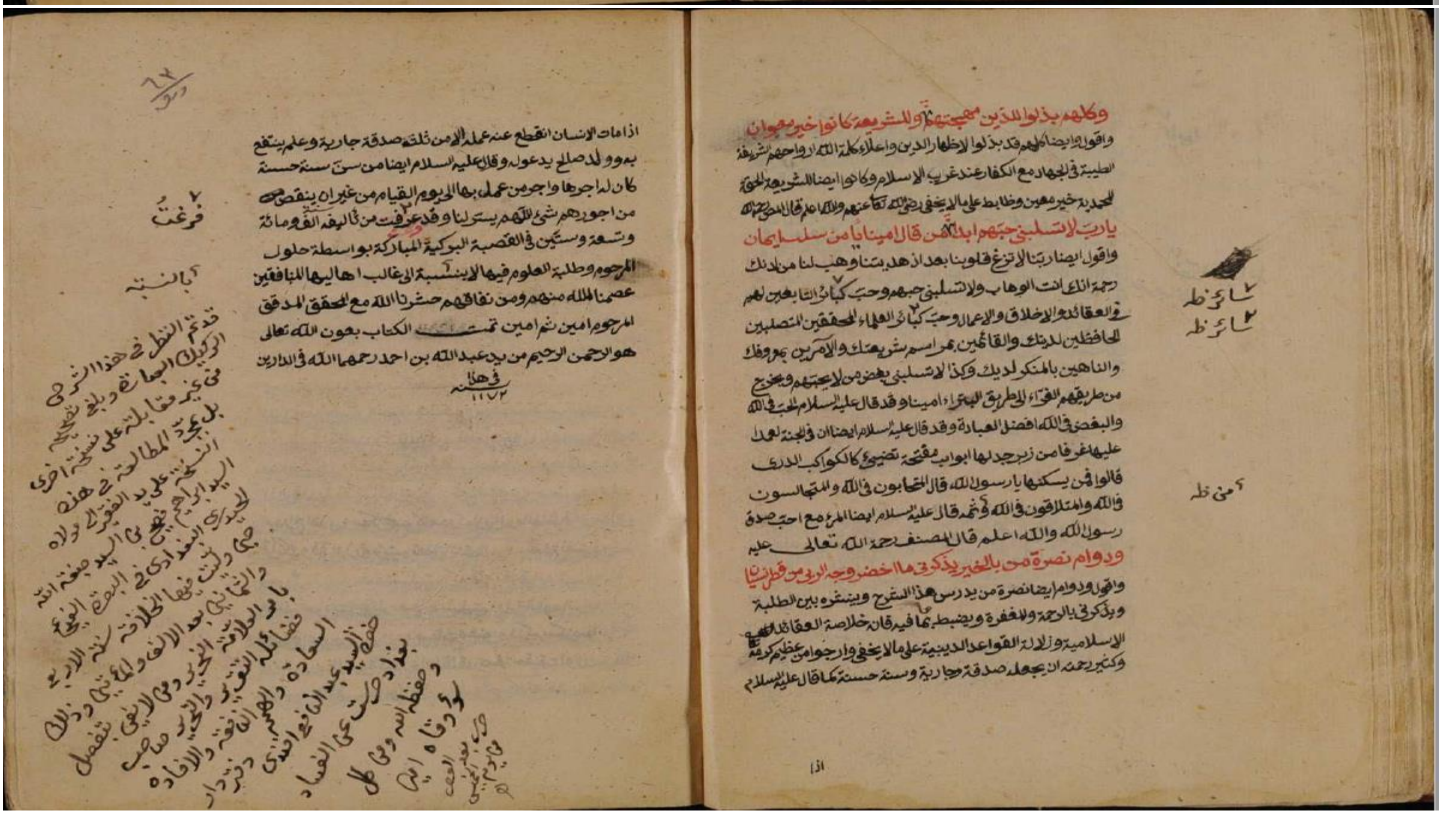
Ayrıca eserde kullanılan kısaltmaları, metin içerisinde asıl hallerinde kullandık. Günümüzde eserin yazıldığı dönemin imlâsından farklı yazılan bazı kelimeleri ise günümüz imlâsına uygun hale getirdik. Söz konusu kısaltmalar ve açık yazımları ile günümüz imlâsından farklı şekilde yazılmış olan kelimelerin eski ve yeni yazımları aşağıdaki şemada gösterilmiştir:

KISALTMA	AÇIK YAZIMI	ESKİ YAZIM	YENİ YAZIM
ح	حينئذ	شرايع	شرائع
ظ	ظاهر	صلوة	صلاة
مص	مصنف	من ثمت	من ثم
اه	انتهى	عقايد	عقائد
بط	باطل	ثلثة	ثلاثة
رح	رحمه	شايع	شائع
مح	محال		

Eserin tahkikinde kullandığımız nüshaların ilk ve son sayfalarına ait görüntüler aşağıdadır.

“ب” Nüshası İlk ve Son Sayfa Görüntüleri



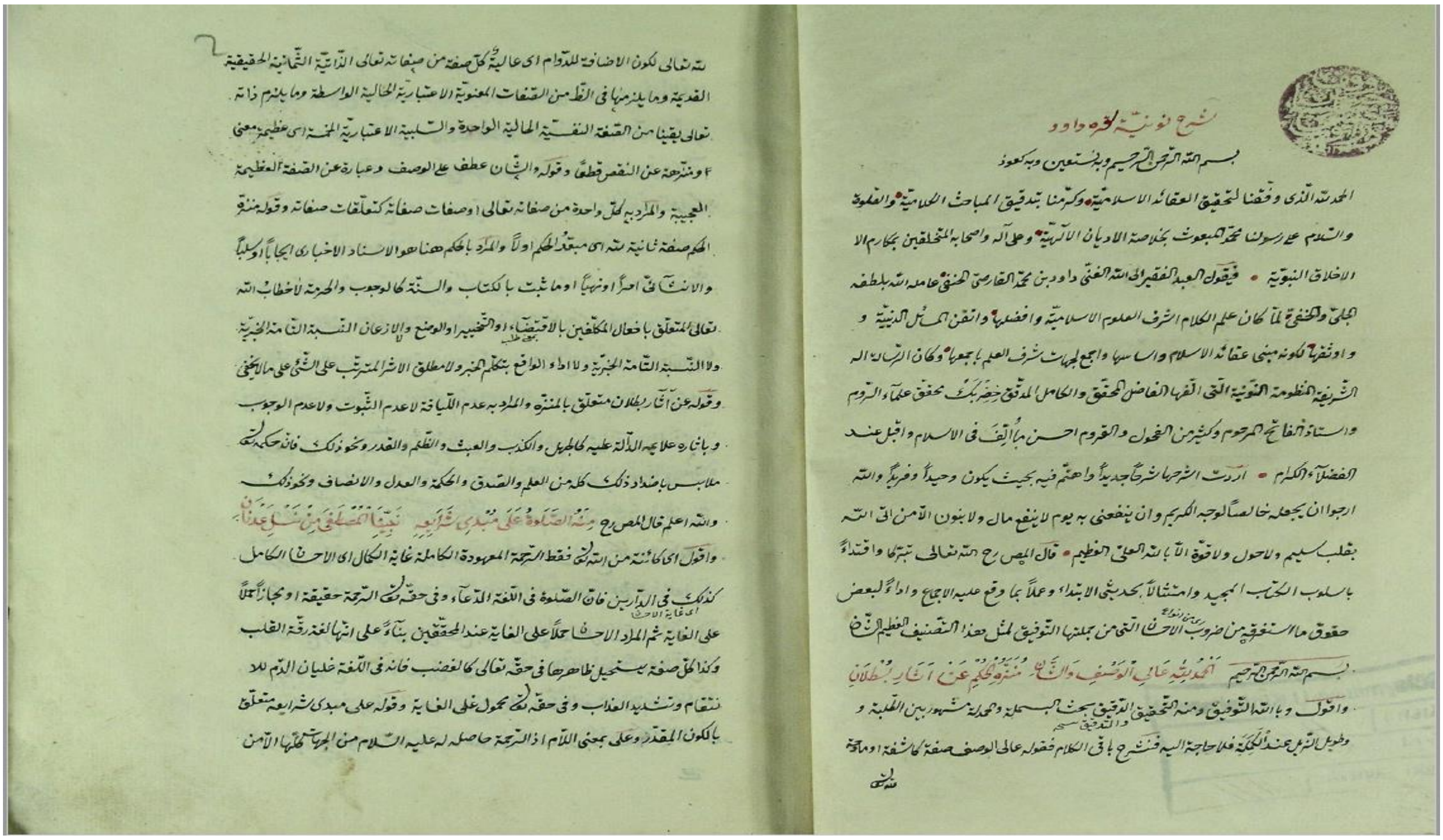


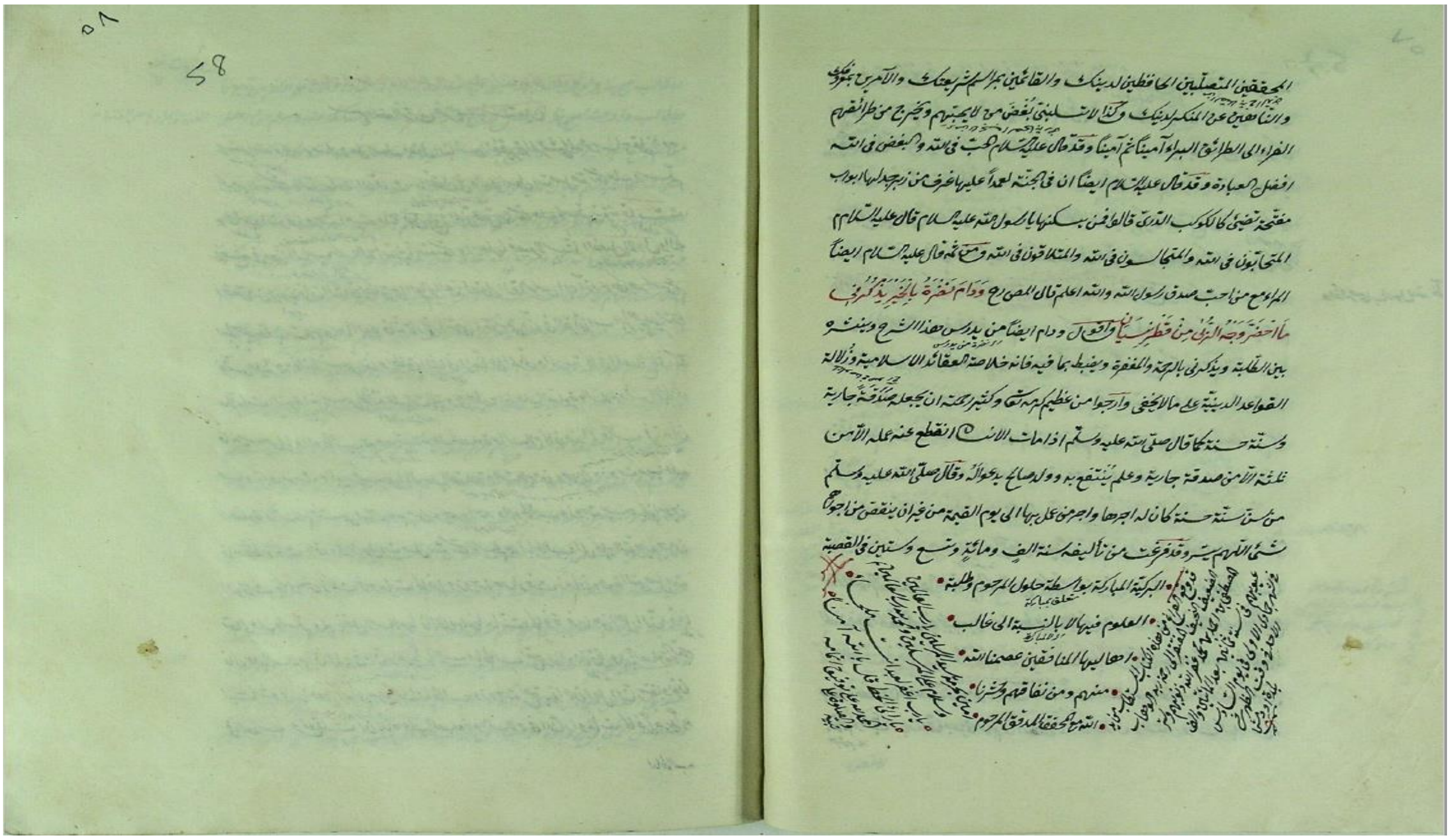
“ع” Nüshası İlk ve Son Sayfa Görüntüleri





“ح” Nüshası İlk ve Son Sayfa Görüntüleri





“م” Nüshası İlk ve Son Sayfa Görüntüler



D. ESERİN MUHTEVÂSI

Eserin içeriğini ortaya koymadan önce, değerlendirme kısmında nasıl bir yöntem izlediğimizi vurgulamamız yerinde olacaktır. Öncelikle şerhi yapılan *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'nin yüz beş beytinin tamamının Türkçe tercümesine yer verdik. Beyitlerin tercümeleri yapılırken ilk önce tahkîkini yaptığımız Arapça şerhinde Dâvûd-i Karsî tarafından beyitlere verilen anlamlar dikkate alınmıştır. Daha sonra ise yine Dâvûd-i Karsî tarafından kaleme alınan Türkçe *Kasîde-i Nûniyye Şerhi*'nde verilen anlamlara başvurulmuştur. Arapça eserinde her beytin bütün kelimelerine tek tek anlam verilmese de, Dâvûd-i Karsî'nin esere yazdığı Türkçe şerh bütün kelimelerin tek tek ele alınması bakımından tercümede daha da kolaylık sağlamış, müellifin anlayışını ortaya koyması bakımından da yararlı olmuştur. Nihaî olarak biz, eserin bütün tercümelerinden yararlanmak suretiyle metne en doğru anlamı vermeye özen gösterdik.[91]

Değerlendirme kısmında Dâvûd-i Karsî'nin bütün beyitler için yaptığı yorumları tek tek vermeye gayret ettik. Ancak genel bir değerlendirmenin yeterli olacağını düşündüğümüz üç yerde bazı beyitleri grup hâlinde değerlendirmeye aldık.

Metodumuz genel anlamda şöyle bir yapı üzerine kurulmuştur: Öncelikle ele alınacak beytin hangi konuyu anlattığını belirtmek ve beyitler arası münasebeti göstermek üzere, kısa cümleciklerle beyti tanıtan bir pasaja yer verdik. Daha sonra beytin tercümesi ve onun da altında Dâvûd-i Karsî'nin beyte yaptığı şerhi sunduk. Şerhin sunumunda şârihin konuyu nasıl ele aldığını ve genel anlamda neye temas etmek istemişse onu metnimizde vermeye gayret ettik. Şerhin içerisinde daha ikincil konumda kalan meselelere ise sadece işârette bulunmakla yetindik. İşârette bulunmakla yetindiğimiz bir başka durum ise, metinde delil olarak kullanılan âyet ve hadislerdir. Bunlara da sadece "bu konudaki naklî delillere yer verilmiştir" şeklindeki cümlelerle işârette bulunduk.

---

[91] Bk. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Hızır Bey ve "Kasîde-i Nûniye"si", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1983, XXVI, 549-588; M. Sadi Çöğenli, "Hızır Bey'in (ö. 863/1459) "el-Kasîdetü'n-Nûniyye" İsimli Manzûm Risâlesi ve Türkçe'ye Çevirisi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Erzurum 2014, 270-284; Ömer Aslan, *Kasîde-i Nûniyye'nin Tuhfetü'l-Fevâid Alâ Cevâhiri'l-Akâid İsimli Şerhi'nin Sadeleştirilerek Ahiret Konusunun Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1996.

Ayrıca çalışmamızda “nâzım” ifâdesi manzûm eserin yazarı Hızır Bey’e işâret etmek üzere kullanılırken; “şârih ve müellif” ifâdesi de eserin şerhini kaleme alan Dâvûd-i Karsî’yi belirtmek için kullanılmıştır.

GİRİŞ

Dâvûd-i Karsî, şerhine başlamadan önce Allah'a hamd, Resûlü'ne salât ve selâm ettikten sonra kelâm ilminin üstünlüğünden, Hızır Bey ve eserinin fazîletinden söz etmiş ve ona eşsiz bir şerh yazmak istediği için bu eseri kaleme aldığını ifade etmiştir.

Şerhi yapılan *Kasîde-i Nûniyye* isimli eserin ilk beş beyti esere giriş mâhiyetindedir. Burada sadece bu beyitlerin tercümelerini vermekle iktifâ edeceğiz ve hem nâzım hem de şârihin İslâm akâidine dâir görüşlerini bulabileceğimiz bahisleri daha ayrıntılı ele alacağız.

1. ***"Hamd, zâtı ve sıfatları yüce, hükmü (zâtına yakışmayacak bütün) bâtıl şeylerin izinden münezzeh olan Allah içindir."***
2. ***"Allah'ın rahmet-i kâmilesi de şerîatını izhâr eden, Adnân'ın neslinden (gelen) Nebîmiz Mustafâ üzerinedir."***
3. ***"Bulutlar yeryüzüne cömert olmaya (yağmur indirmeye) devam ettikçe (Allah'ın rahmet-i kâmilesi Peygamber'in) Ehl-i beyti, ashâbı ve onlara tâbi olanların üzerine olsun!"***
4. ***"Bu günahkâr, kendi nefsine kıyan bir kulun akâid(metn)idir. Onunla her îmânla muttasıf (kula) tavsiyelerde bulunur."***
5. ***"Bu eserimi, gerçekleşeceğinde şüphe olmayan gün için (kendime) azık olması (niyetiyle) adl ve ihsân sahibi Allah katına yollamak üzere hazırladım."***

İLÂHİYAT BAHİSLERİ

Nâzım, ilâhiyat bahislerine manzûm eserinin altıncı beytiyle başlamaktadır. Hızır Bey, önce filozofların sonra da mütekellimînin metodları ile isbât-ı vâcibi ortaya koyacaktır.

6. ***"İlâhımız vâcibü'l-vücûd'dur. Eğer O olmasaydı imkân ile kuşatılmış (müterettib) teklikler silsilesi kesilmezdi"***

Şârihimiz Dâvûd-i Karsî ise, ilâhımız olan Allah Teâlâ'nın vücûdunun zâtının muktezâsı ve lâzımı olduğunu, zâtından ayrılması ve O'ndan zâil olmasının mümtenî olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte İmâm Eşarî'nin meşhûr olan görüşünde iddia ettiği gibi "vücûd"un zâtın aynı olmadığı ve Eş'arîler'in çoğunluğunun zannettiği şekilde de zâtı gibi hâricî bir vücûda sahip olmadığını söylemektedir. Vücûd sıfatının "hâl kabîlinden" bir şey olduğunu belirtmekte ve onun aslâ bir illetin ma'lûlü veya dışta mevcûd olan hakîkî zâtın aynı da olmayacağını ifade etmektedir.

Eğer Allah Teâlâ'nın zâtı zorunlu olmasaydı, bu durumda varlıklar mümkün varlıklardan ibâret olurdu. Bu da sonu gelmeyen bir teselsüle yol açardı diyen müellifimiz, teselsül düşüncesinin “burhân-ı tatbîk”[92] yöntemi ile iptal edildiğini belirtmektedir. Vâcibü’l-vücûd'un bu şekilde isbâtına “kıyâs-ı hulfî”[93] yöntemi ile isbat dendiğini belirten şârih, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Sa‘düddîn et-Teftâzânî'nin teselsülün iptalinde bu yöntemle iktifâ ettiklerini belirtmektedir.[94]

Ayrıca şârih bu meselenin şerhinde *Şerhü'l-Mevâkıf*'da da yer aldığını belirttiği Allah Teâlâ'nın vücûdu ve vücûdunun zorunluluğunu isbâtta kullanılan altı yönteme yer vermektedir. İlki kelâmcılara ait olan yöntemde, üç vecih olduğunu, bunların da ilki âlemin hudûsu, ikincisi âlemin hudûsu ile birlikte imkânı ve üçüncüsü de âlemdeki gāye ve nizâm delilleri olduğunu belirtmektedir.

İkinci yöntem, hükemâya ait olan "imkân" delilidir. Şârih, Hızır Bey'in yönteminin de bu iki yol üzerine olduğunu belirtmektedir. Üçüncüsü ise “Sâhibu't-Telvîhât” şeklinde işâret ettiği Sühreverdî'nin mümkünlerden hareketle “isbât-ı vâcibe” ulaştığı, şârih tarafından ise **devir**[95] ve **teselsül**ü[96] iptal etmediği gerekçesi ile eleştiriye uğrayan delilidir. Adûdüddîn el-Îcî'ye ait dördüncü delil ve müteahhirîn ulemâdan bazılarının savunduğu beşinci görüş ise, birbirine yakın iki görüş olarak yer almıştır. Son görüş olan altıncı delil de müteahhirîn ulemâdan Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Celâleddin ed-Devvânî gibi bazı müelliflere aittir.

Son olarak önce Fahreddîn er-Râzî ve Kādî Beyzâvî gibi isimlerin savunduğu Allah Teâlâ'nın zâtının müşâhed (görünen) olan âleme bakmak ve onun üzerinde tefekkür etmek sûretiyle anlaşılabilecek olan "bedîhî" bir yapıda olduğunu savunan görüşe yer vermiştir. Daha sonra da -küfürle ithâm ettiği filozofların- Allah'ın zâtı'nın "İzâfetlerin tamamının kendisinden selbi ile tahsîs olunmuş bir hâs vücûd" olduğu görüşüne yer

---

[92] Bu yöntem hakkında geniş bilgi için bk. Osman Demir, “Teselsül”, *DİA*, XL, 536-538.
[93] Kıyas ve türleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Durusoy, “Kıyas” (Mantık), *DİA*, XXV, 525-529.
[94] Dâvûd-i Karsî, Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye, vr. 8a.
[95] Bir şeyi dolaylı bir şekilde yine kendisiyle tarif ve ispat etme anlamına gelen bu terim için bk. Metin Yurdagür, “Devir”, *DİA*, IX, 230-231.
[96] Nesne ve olayların sebep-sonuç ilişkisi içinde geriye doğru sonsuzca sürüp gitmesi anlamındaki bu terim için bk. Osman Demir, “Teselsül”, *DİA*, XL, 536-538.

vererek bu beytin şerhini tamamlar.[97] Ayrıca Şârih, bu bahsin akâidin asıllarından ve kelâm bahislerinin en şereflilerinden olduğunu belirtmektedir.

Yedinci beyitte ise Hızır Bey, hâdis olan varlığın kendisini yaratan bir vücûd-ı kadîme ve onu binâ eden bânî ve yaratıcının varlığına delâlet ettiğini belirtmiştir.

7. ***"Aynı şekilde mahlûkât ve (onları oluşturan) erkân (anâsır-ı erbaa) başlangıcı olmayan bir sanatkâr bânînin (varlığına) şâhiddir"***

Şârih, bu beytin Allah Teâlâ'nın zâtı gereği kadîm olan vâcibü'l-vücûd oluşuna; kudretinin kemâline, hikmetinin doruğuna ve rahmetinin zirvesine; âlemin yaratıcısı, fiillerinde fâil-i muhtâr olmasına; kemâl sıfatları ile muttasıf, eksiklik ifade eden özelliklerden berî oluşuna işâret ettiğini belirtmektedir. Ayrıca şârih burada daha önce geçen Kādî Beyzâvî ve Fahreddîn er-Râzî'nin görüşlerine tekrar yer vermektedir. Onlar, "vâcibü'l-vücûd olan Allah Teâlâ'nın varlığının, bu acâyip ve olağanüstü âleme yönelen en alt düzeydeki bir yönelimle beliriverecek bedîhîyettedir" demektedirler. Ayrıca şârih bir önceki beytin hudûs şartıyla (yani sudûrun reddiyle) birlikte istidlâl edilen imkân deliline, bu beytin ise sırf hudûs deliline işâret olduğunu belirtmiştir.[98]

Vâcibü'l-vücûd olan Allah Teâlâ'nın zâtının isbâtından sonra nâzım, sekizinci beyitte Allah Teâlâ'nın vahdâniyetini açıklamaya başlamıştır.

8. ***"Bir birliktelik(anlaşma) olmaksızın mahlûkâtın yaratılmasının muhâlefetten hâlî olması, ikinci bir ilâhın varlığını nefyeder."***

Allah'ın zorunlu varlığının isbâtından sonra bu beyitte Allah'ın tekliği vurgulanmaktadır. Teklikten maksat ise, sadece "ikincisi olmamak" demek değildir. İsim, fiil ve sıfatlarında dengi ve misli olmaması demektir. Ama burada ilişkilendirilen durum sayıca teklik meselesidir. Allah'ın yarattığı mahlûkâtın bir düzen içerisinde oluşu, onu yaratanın tekliğine delâlet etmektedir. Eğer aksi olsaydı ilâhlar arasında ihtilâf kaçınılmaz olacağından bir düzen söz konusu olamazdı. Beyitte işâret edilen bir başka şey de bu düzenin ilâhların anlaşması veya birlikte hareket etmelerinden kaynaklı olmadığıdır. Evet, çünkü düzen doğrudan ilâhın tekliğine delâlet etmeyebilir. İki veya daha fazla ilâhın

---

[97] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.,* vr. 8b-9b.
[98] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.,* vr. 9b.

ortaklığı ile de olabilir. İşte bu durumu da nefyetmek için böyle bir ifadeye yer vermeye ihtiyaç hissetmiştir.

İlâhlar arası muhâlefet durumunda ya iki ilâhın murâdının gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi ile sonuçlanır ki iki durumda da iki zıttın birlikteliği (ictimâ-i zıddeyn) veya iki zıttın yokluğu (irtifâü'z-zıddeyn) gibi muhâl durumlar ortaya çıkar. Veya onlardan birisinin murâdının meydana gelmesi ile neticelenecek ki bu durumda da ilâh olarak kabul edilen şeyin acziyetini gerektirmiş olacaktır. Tüm bunlar muhâl durumlardır.

İlâhların ittifâkı durumunda ise belirli bir ma'lûl üzerinde iki müstakil illetin birleşmesi gerekecektir. Bu da ittifâkla bâtıl bir durumdur.[99]

Dokuzuncu beyitte ise nâzım, vahdâniyet meselesinden sonra Allah Teâlâ'yı mümkün varlıklara benzemekten nefye ve onlara hâs durumlardan tenzîhe başlıyor.

9. *"(Allah Teâlâ'nın) zâtı mümkünâtın zâtları gibi değildir. Zîra "vücûb" ile "imkân"ın hükümleri birebir aynı değildir."*

Şârihimiz Dâvûd-i Karsî ise, bizim aslâ bilemeyeceğimiz -bilsek bile- Allah Teâlâ'nın kendine hâs hâricî hakîkatinin aslâ cevher ve arazlardan mürekkeb olan ve kendilerine hâs hâricî bir hakîkatleri olan yaratılmış varlıkların hakîkatleri gibi olamayacağını belirtmiştir. Cumhûr-ı ulemâ indinde, bu iki ayrı varlık türü arasındaki mahiyet farkı, hakîkatin tamamında olmaz; bazı kısımlarında ise benzerlik söz konusu olabilir. Çünkü vücûb-ı zâtî ve ezelî kemâlâtından olan durumlar zâtının muktezâsı ve lâzımıdır. Aynı şekilde mümkün-i zâtî ve O'nun sonlu sıfatları da zâtının lâzım ve muktezâsındandır. Dolayısıyla zâta göre değişiklik gösteren bu lâzım ve muktezâlar zâtların da yani melzûm ve muktedînin de ihtilâfını gerektirir.

Bundan dolayı Dâvûd-i Karsî, Allah Teâlâ ile mümkün varlıkların hakîkatlerinin bütününde, zâtın vâcib olması, bâkî olan bir hayylık (dirilik) hâli, tam bir âlimlik ve tam bir kâdirlik hâli olmak üzere "dört hâl" hâriç tam bir benzerlik olduğunu söyleyen Ebû Ali el-Cübbâî; bu dört hâlin mûcibi beşinci bir hâl olan "ilâhlık" hâli ile Allah Teâlâ'nın zâtının mümkünâtın zâtlarından ayrıldığını söyleyen Ebû Hâşim el-Cübbâî ve onlar gibi

---

[99] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 10a-10b.

düşünen pek çok Mu'tezilî kelâmcıyı küfre düşmekle ithâm etmiştir. Bunun sebebi olarak da akâidde ve özellikle de akâidin usûlü olarak kabul edilen meselelerde yapılan yanlış ictihâdın affedilmeyecek bir durum olduğunu zikreder.[100]

Onuncu beyitte ise Hızır Bey, Allah Teâlâ'nın cüzlerden mürekkeb olan cisimler gibi olmadığını belirtmiştir.

10. *"(Allah Teâlâ)'nın kendi dışındakilerden müstağnî olması, O'nu (mürekkeb olanlar gibi) kesretten alıkoymuştur. Çünkü "küll" kendini oluşturan cüzlere muhtaçtır"*

Bu beytin şerhinde Dâvûd-i Karsî, Allah Teâlâ'nın tam mânada müstağnî bir zât oluşu O'nu, birçok cüzü bir yana bırakalım iki cüzden oluşan terekküb ve kesret hâlinden bile alıkoymuştur. Çünkü "küll" var olabilmek için cüzlerine muhtaçtır, bu ise tam mânada müstağnî olmakla çelişen bir durumdur. Ayrıca "küll" ve "cüz", "mürekkeb" ve "basît" gibi kavramların cisimler, cevher ve arazlar ile yaygın olarak kullanıldığını, ancak Allah Teâlâ için şerîatte ne nefy ne de isbât için kullanılmadığını, öte yandan bu tür ifadelerin bir ihtiyaç ve düşüklük çağrıştırdığını ifade etmiştir. Ne taklîdin, ne zannın ne de zann-ı gâlibin hiçbir şey ifade etmediği bu tür burhânî bilgi gerektiren konularda yapılması gereken; tevakkuf etmek, işin hakîkatini Allah'a havâle etmek ve Allah indinde en doğru olan ne ise ona inanmaktır.

Son olarak şârih, bazı muhakkiklerin, Allah Teâlâ'nın zâtının gereği cüzlerden mürekkeb olabileceğine hükmettiklerine, filozofların çoğunluğunun ise Allah Teâlâ'nın dış gerçekliği olan basît (mürekkeb olmayan) bir zâta sahip olduğuna inandıklarına ve vahdet-i vücûdcu sûfîlerin çoğunluğununsa O'nun zâtının eşyâ ile karışmaksızın eşyâ üzerinde yayılmış bir durum da olduğuna inandıklarını belirtmektedir.[101]

Nâzım Hızır Bey, Allah Teâlâ'yı zâtına yakışmayacak isimlendirmelerden tenzîhe devam ederek şöyle demiştir:

11. *"Allah küll, cüz ve araz olmadığı gibi; araz ve ekvân-ı erbaaya mahâl de değildir."*

Şârih Dâvûd-i Karsî ise beyitte geçen kavramları tek tek açıklamıştır. "Küll" daha önce de geçtiği üzere en az iki şeyden mürekkeb bir bütündür. Dolayısıyla var

---

[100] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 11a-11b.
[101] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 11b-12a.

olabilmek için cüzlerine ihtiyaç duyar. “Cüz” ise; küll'ün bir kısmıdır. Bu durum ise ulûhiyyet düşüncesi ile taban tabana zıt olan büyük bir eksiklik demektir. Araz ise var olabilmek için kendisi ile kâim olduğu bir mütehayyize (yere) muhtaç olan mümkün bir varlıktır. Allah Teâlâ aynı zamanda araz ve ekvâna mahalde değildir. Çünkü araza mahal olmak demek, hâdis mümkün zâtlar olan arazları üzerinde taşıyan yer olmak demektir. Allah ise bundan münezzehtir. Hareket (iki ayrı zamanda iki ayrı yerde olmak), sükûn (iki zamanda bir mekânda olmak), ictimâ (iki cismin birleşik olması) ve iftirâktan (iki cismin ayrık olması) oluşan dört ekvâna hayyiz olmaktan da Allah Teâlâ münezzehtir. Çünkü tüm bunlar da mümkün varlıklara has özelliklerdir.[102]

Tenzîh hususundaki son beytinde nâzım, Allah için cevher kelimesinin kullanılmamasını, O'nun yüce isminin eksiklikten tenzîh edilmesini tavsiye etmiştir.

12. "(Allah Teâlâ'ya) hangi mânasını kastedersen kasdet ama aslâ cevher deme! Ve (Allah'ın) ismini noksanlık şüphesinden tenzîh et!"

Dâvûd-i Karsî ise öncelikle **cevher**in[103] üç farklı anlamda kullanıldığını söylerek ve bunları açıklayarak beytin şerhine başlamıştır. Mânalarından ilki, kelâmcıların terminolojisindeki ıstılah anlamıdır. Kelâmcılara göre cevher: Zâtı gereği yer kaplayan (mütehayyiz) mümkün bir varlıktır. İkinci anlamı ise filozofların kullanımında karşımıza çıkmaktadır. Onlara göre ise: Bir mevzûda (arazın mahallinde) olmayacak şekilde dışta mevcût olan mâhiyete denir. Üçüncü görüşe göre ise cevher: Kendi başına kâim olan, bulunabilen zâta denir. Cevherin bu anlamında her iki taraf da hemfikirdir. Bunlardan, Allah için kullanılabilir olan üçüncü anlamıdır. Ancak o da, ilk iki anlamı çağrıştırdığı için kullanılmamalıdır. Bundan dolayı hangi anlamı kastedilirse kastedilsin, noksanlık çağrışımı yaptığı için Allah'a aslâ cevher denilmemelidir.

Cevherle ilgili meselenin izahından sonra müellif, Allah Teâlâ'nın fiil ve sıfatlarından çıkarılan isimleri hususundaki farklı görüşleri değerlendirmiştir. Bu konuda üç mezhep bulunmaktadır. Mu’tezile ve Kerrâmiyye mezheplerine göre mânanın kendi nefsinde sıhhatinden hareketle, esmânın şârinin iznine dayanmadığını, dolayısıyla

---

[102] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 12a.

[103] “Kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklemin konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık” anlamındanki bu terim için bk. İlhan Kutluer, “Cevher”, *DİA*, VII, 450-455.

isimlerin tevkīfi olmadığını ve bu hususta noksanlık vehmi oluşturmasına itibar edilmeyeceği kanaatindedirler. Eş'arîler ise esmâ-i ilâhiyyenin tevkīfi olduğunu, Allah için bir noksanlık çağrıştırmasa bile bu şekilde Allah'a isim atfetmenin câiz olmadığını belirtmişlerdir. Üçüncü görüş ise Ebû Bekir el-Bakıllânî ve tâbilerinin yaklaşımıdır. Müellif Mâtürîdîler'inde bu kanatte olduğuna işaret ederek, noksanlık çağrıştırma söz konusu değilse tevkīfi olmadığını, noksanlık çağrıştırıyor ise tevkīfi olduğunu belirtmiştir. Dâvûd-i Karsî, Hızır Bey'in görüşünün de son kanaat üzerine olduğunu belirtmiştir.

Ayrıca Allah Teâlâ için ârif (عارف), fakîh (فقيه), fatin (فطِن) ve tabîb (طبيب) gibi isimlerin kullanılamayacağını zîra bunların her birinin belirli bir eğitim ve tecrübe süreci sonrasında kazanıldığını, onların bu sıfatlara hâiz olunmazdan önce eksikliği gerektiren bir durumun varlığını çağrıştırdığını belirtir.[104]

Tenzîh-i Bâri ile ilgili beyitlerin hemen arkasından nâzım, Allah'ın ilminin kuşatıcılığını isbât etmekle birlikte ittihâd ve hulûl düşüncesini reddettiğini şu beyitte ifâde etmiştir:

13. "Ashâb-ı irfân nezdinde (Allah Teâlâ) hulûl ve ittihâd olmaksızın (ilim ve kudretiyle) herşeyi kuşatmıştır."

Şârih bu beytin şerhinde "bâtınî mülhîd gulât-ı mutasavvife" diye tanımladığı, düşünce ve eylemlerinde şerîat çizgisini aşan tasavvuf görüntüsüne bürünmüş bu kişilerin temelde dört grup olduğunu söylemektedir. Bunlar: Vücûdiyye, İttihâdiyye, Hulûliyye ve Zuhûriyye'dir. O, tasavvufî ekollerin pek çoğunun bu dört gruptan ortaya çıktıklarını söyler. Bunlara ise şu grupları örnek vermektedir: Mevleviyye, Halvetiyye, Celvetiyye, Sa'diyye, Kâdiriyye ve Gülşeniyye. Daha sonra bu dört grubun her birini tanıtan müellife göre "Vücûdiyye" olarak adlandırdığı grubun, Allah'ın zâtının mevcûdâtın heyetine veya sûretlerine yayıldığına, O'nun zâtının mevcûdâttan ayrı düşünülemeyeceğine, ayrıca mevcûdâtın kendisi ve hakîkati olduğuna inandıklarını belirtir. Mevcûdât ve Allah'ın zâtı birbirlerinden itibârî bir takım ayırıcı özelliklerle farklılaşırlar.

Ayrıca bu grubun reisi olarak tanımladığı Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen bir takım sözlere de yer veriyor. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem*'de "Kendisi

[104] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 12b-13a.

mahlûkâtın aynı olduğu halde onu izhâr edeni tenzîh ederim. Kim ulûhiyyet iddiasında bulunursa muhakkak o davâsında haklıdır. Kim de putlara taparsa Allah'a kulluk etmiş olur. Ancak ibâdeti bütün mahlûkâta yapmayıp sadece onlara tahsîs ettiği için hatalıdır" şeklinde ki bir ibâreden sonra: "Kul, Râb'dir; Râb de kuldur. Keşke kimin mükellef olduğunu bilseydim! Eğer kul dersen, o Râb'dir. Yok, eğer Râb'dir dersen o da kuldur. Ah keşke kimin mükellef olduğunu bilseydim!" şeklinde bir beyit ve daha sonra da: "Annen de kız kardeşin de olsa dilediğin şekilde tasarrufta bulun, kendini hiçbir kayıtla sınırlama! Pek çok güzellik geçip gidiyor. Diğer inançlara karşı da esnek ol! Hakkın nereden çıktığını görürsen ona tâbi ol!" şeklinde bir başka ibâreye yer verdiğini aktarmaktadır. Tüm bunların muhâl olan durumların en çirkini ve ilhâdın da en açığı olduğunu belirttikten sonra, bir diğer tâife olan "İttihâdiyye"yi açıklamaya geçiyor.

İttihâdiyye'de kul, seyrü sülûkunun sonunda öyle bir noktaya ulaşır ki fenâ denizine dalar ve Allah ile aralarında bir ikilik söz konusu olmayacak biçimde bir birlik meydana gelir. Bu nokta da "Ben O'yum, O da ben. Ben O'na kulluk ederim O da bana kulluk eder. Ben O'na hamd ederim O da bana hamd eder." benzeri şeyler söyler, emir ve nehiy kendisinden sâkıt olur (düşer) ve dilediği gibi yaşar.

Hulûliyye'de ise İttihâdiyye'den farklı olarak seyrü sülûk sonunda Allah'ın kula hulûl edeceğine ve dışarıda kul ile rabbin ayırt edilemez bir hâl alacağına inanıldığını belirtir. Ayrıca Cüneyd-i Bağdâdî'ye nisbet edilen "Cübbemin altında Allah dışında bir şey yok" sözünü bu tâifenin inancı hususunda misâl olarak zikreder.

Zuhûriyye'de ise Allah'ın, bazı kemâl mertebesine ulaşmış âriflerin sûretinde göründüğü, dileyenlere gelip onları sardığı ve onları hakka ilettiğine inanıldığını söylemiştir.

Beyitteki: "Allah her şeyi kuşatmıştır" ifadesindeki Allah'ın kuşatıcılığını; ilim, güç yetirme ve tasarrufta bulunma cihetlerinden bir ihâta mânasına hamletmiştir. Yine beyitte yer alan "ashâb-ı irfân" terkîbindeki ehl-i irfânın, tarîkat şeyhleri ve onların tâkipçileri değil, Ehl-i sünnet'in muhakkîkleri ve âlimleri olduğunu ifade etmiştir. Bu ibârenin belki de şimdikilerin söylediği şeyleri söylemeyen ilk dönem Ehl-i şerîat sûfilerine de işâret ettiğini eklemiştir.

Bundan sonra şârih Dâvûd-i Karsî, *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'nin ilk şârihi olan Hayâlî Çelebi'nin bu beytin şerhinde yaptığı yorumları eleştirmektedir. Hayâlî Çelebî, ifrât ehli olan dört grubu izah ettikten sonra, "Burada başka bir mezhep daha vardır ki o hak mezheptir. Seyrü sülûk hâlindeki kişi, Allah'a ulaştığında, Allah'ta tevhîd ve irfân denizine dalar, Allah'ın zâtında kendi zâtı yok olur, kendi sıfatları Allah'ın sıfatlarında kaybolur ve Allah dışında bir şey ona görünmez olur. Varlıkta Allah dışında bir şey göremez olur. Bu durum "Tevhîd'de fenâ" olarak isimlendirilir…" bu şekilde bir izahatta bulunmuş, böyle bir dereceye gelen kişiden bazı uygunsuz sözlerin sâdır olduğunu belirtmiş ve "Allahım! Bizleri de sana ulaşanlardan ve senin yolunda seyr-i sülûk edenlerden kıl!" diye duâ da bulunmuştur. Bu ibârelerin Ehl-i İslâm'da ilimden yoksun câhil avâm ile birlikte bulunan ehl-i ilhâd sûfîler üzerine bir kapı açtığını söyleyen Dâvûd-i Karsî, Hayâlî'nin duâsının da vehmî ve ilhâdî bir yolu (tarîkâtı), kat'î ve dengeli bir (nizâm olan) şerîatın önüne geçirme olarak değerlendirmiştir.

Daha sonra ise İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs* adlı kitâbından sûfîlerin ifrât sebeplerine dâir bir bölüme yer veren şârih, bundan sonra ise kulun üzerinden teklîf sorumluluğunu kaldırma aracı olarak kullanılan "ilm-i bâtın" ve "ilm-i zâhir" ayrımını eleştirmekte, tıpkı bunun gibi şerîatın dışına çıkmada araç olarak kullanılan bir takım tasavvûfî kavramların da şerîatta yeri olmayan, tasavvûfî eserlerle beraber oluşturulmuş, sonradan ortaya konmuş sunî kavramlar olduğunu iddia etmiştir.

En son olarak da kendi döneminde şöhret bulan bir tâifeden; Nakşibendiyye'den bahsetmiştir. Bu tâifenin ne ashâb ne de tâbiîn asrında bulunmayan bir kısım ilmî bid'atler çıkardığını ifade eden Dâvûd-i Karsî, bu ilmî bidatlerini Şerîat-Tarîkât-Hakîkat arasında kapsayıcı, birleştirici bir yola dönüştürdüklerini ifade etmiştir. Bazı Nakşîbendî şeyhlerinden "Bizim dört esasımız var. Birinci: Kur'ân okumak laklak etmektir. Asıl olan kalbî virddir. İkincisi: "Allah'tan başka ilâh yoktur" cümlesinin anlamı, "Allah'tan başka mevcûd yoktur" demektir. Bundan dolayı her şeyin belli bir zamanda yok olması gibi bir şey söz konusu değildir. Çünkü her şey ezelden ebede yok olmuştur. Üçüncüsü: Allah Teâlâ mecâzî anlamda kullanılan aydınlatan mânasında bir nûr değildir. Bilakis O, mahlûkâtı aydınlatan nûrun hakîkatıdır. Dördüncüsü: Şerîat kabuk, hakîkat ise özdür. Fakîhler gâfiller topluluğu, şeyhler ise Allah'a vâsıl olanlardır" şeklinde sözler duyduğunu

belirtir. Bu beyitte sözü uzatmasını da "(ilmi) zayıf kulları irşâd ve değerli kimselere de hakkı izhâr etmek için" şeklinde ifade etmiştir.[105]

Hızır Bey, Allah Teâlâ'nın muttasıf olduğu sıfatları isbât etmeden önce en son olarak O'nun şânına yakışmayan bazı şeylerden de nefyetme(tenzîh) etmeye devam ediyor:

14. "(Allah Teâlâ) zaman ve mekânla muttasıl olmadığı gibi, renkler ve şekillerle de muttasıf değildir".

Şârih, Allah Teâlâ'yı bir mekânda bulunmaktan ve mekân çağrıştıran hususlardan tenzîh etmekle şerhe başlamıştır. Kelâmcılara göre hayyiz, cisim veya cevher-i ferdin kapladığı varsayılan, vehmî bir boşluktur. Mekân da benzer şekilde cismin kapladığı varsayılan vehmî boyutları olan bir alandır. "Cihât-ı sitte" denilen altı yön ise *Şerhu'l-Akâid*'den iktibâs edildiği üzere, ya bir şeye nisbetle tanımlanan mekânın kendisidir. İki ev arasındaki başka bir eve, üsttekine nisbetle alt, alttakine nisbetle üst denmesi gibi. Veya mekânı kuşatan ona bitişik olan taraflarıdır. Burada ise başka bir şeye izâfet söz konusu değildir. Allah Teâlâ hayyiz, mekân ve cihetten münezzehtir. Çünkü O, bunların hiçbiri var olmamışken adem-i mahz'da (mutlak yokluk) vardı.

Zaman ise "kelâmcılara göre, sürekli yenilenen varlık veya var kabul edilenler şeyleri kendisiyle bildiğimiz sürekli yenilenen vehmî bir durumdur" diye tanımlanmıştır. Dâvûd-i Karsî, bunun devâmında şunları söylemiştir: "Kelâmcılara göre hayyiz, mekân, cihet ve zaman gibi kavramların hepsi bu âlemde itibar edilir şeylerdir. Adem-i mahz'da veya ezelde bir anlam taşımamaktadır. Allah Teâlâ ise her ikisinde de vardı. Bizler, "Allah Teâlâ cihât-ı sitteden münezzehtir" derken, O'nun bu âlemin ötesinde ezelde var olduğunu ve sâdece bu âlemdeki cihet veya bu âleme birleşik olarak bulunan boyutları kastediyoruz. Bu âlemin dışında adem-i mahzdaki ciheti ise kasdetmiyoruz. Aynı şekilde Allah'ın bu âlemin ötesinde var olmadığını da kasdetmiyoruz."

Adûdüddîn el-Îcî'nin "Allah, ne bu âlemin içinde ne de dışındadır" sözü müellife göre, bedâhât-i akliyye'ye göre O'nun varlığını inkâr anlamına gelir. Oysa "Allah Teâlâ'nın âlemin dışında olması, O'nun bir cihette olduğu anlamına gelir çünkü âlemin dışında da cihet tasavvur edilebilir bir şeydir" diyen Mücessime tâifesine karşı Sa'düddîn

[105] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 13a-15b.

et-Teftâzânî gibi bazı Eş'arî kelâmcıları tarafından söylenen "cihetin yalnızca bu âlemin içinde veya ona muttasıl olarak bulunan etrafında olacağı" söz, doğru bir cevaptır.

Son olarak da zarûriyyât-ı dîn ve dakâiku'l-kelâm ayrımına giden müellif, "câriye hadisini" bu bağlamda değerlendirmiştir. Hz. Peygamber'in "Allah neredir?" diye sorduğu câriye, eliyle semâyı işâret etmiştir. Câriye'nin bu cevabını reddetmeyip onun Müslüman olduğuna hükmeden Hz. Peygamber, "semâdadır" şeklinde yer tâyinine rağmen, Allah Teâlâ'nın varlığını ikrâr ettiği için, onun Müslüman olduğuna hükmetmiştir. Müellife göre bu durum, Allah'ın varlığını kabul etmenin zarûriyyât-ı dînden olan bir hususu kabul etmiş olması ve kelâm ilminin dakîk meselelerinden birinde ise hata etmesi anlamında yorumlanmıştır.[106]

Hızır Bey, on beşinci beyitte sıfât-ı zâtî veya sıfât-ı ma'neviyye olarak bilinen sıfatlara temas etmiştir.

15. ***"Allah Teâlâ diri, işiten, gören, bilen ve irâde edendir. O, ses ile lafız olmaksızın kelâm sahibi ve kudret sâhibidir."***

Şârih, nâzımın sıfat-ı nefsiyye olan "vücûd" sıfatı ve "kıdem, bekâ, kıyâm bi-nefsihî, vahdet, muhâlefetün li'l-havâdis"ten oluşan sıfât-ı selbiyye'nin beyânından sonra sekiz zâtî sıfatı (Mâtürîdîyye'ye göre) veya yedi zannî sıfatı (tekvîni dışarıda bırakan Eş'arîler'e göre) ve bu sekiz sıfatın lâzımı olan sekiz mânevî itibârî sıfatı îzâha başladığını ifade etmiştir. Ancak "tekvîn" sıfatındaki tartışmalardan dolayı bu sıfat daha sonra açıklanmak üzere bu beyitte yer almamıştır. Dâvûd-i Karsî, bu beyitte Mâtürîdîlerce kabul edilen zâtî sıfatlardan yedisine ve bu sıfatlardan türetilen yedi ayrı sıfata daha işâret edilmek sûretiyle, toplamda on dört sıfata temas edildiğini belirtmiştir. Tüm sıfatları tek tek îzâh etmeyen şârih, yalnızca "hayat" sıfatına temas etmiş, diğer sıfatların ona kıyas edilmesini tavsiye etmiştir. Dâvûd-i Karsî, "hayat" sıfatının "hayy" olma, "kelâm" sıfatının "mütekellim" olma gibi yedi sıfatın da yedi lâzımı (gereği) olduğunu belirtmiştir. Allah, bunlarla muttasıftır. Bu sıfatların zât için vücûb mu yoksa imkân mı ifade ettiği meselesindeki görüş ayrılıklarına temas etmiş, bunların zâttan ayrı düşünülemeyeceğini,

[106] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 15b-16b.

bunlara yokluğun sebkat etmediğini ifade etmiştir. Cürcânî'den yaptığı bir alıntı ile sıfatları zât ile aynîleştıren Mu'tezile'nin, ilâhî sıfatları inkâr ettiğini belirtmiştir.[107]

Nâzım Allah'ın sıfatlarının isbâtından sonra, bunun teaddüd-i kudemâyı gerektireceğini iddia edenlere bu beytinde cevap vermektedir.

16. *"Uyanık gözde (yani Ehl-i sünnet îtikâdında) sıfatları zâtının aynı olmayan Allah için, ezelî varlıkların çokluğu lâzım gelmez."*

Dâvûd-i Karsî bu beytin, sıfatların isbâtının birden fazla ezelî varlığı kabul anlamı taşıdığını ve bunun da tevhîd ile çeliştiğini belirten Mu'tezile'ye cevap sadedinde olduğunu belirtmiştir. Ancak Hızır Bey'in, "sıfatları isbât, teaddüd-i kudemâyı gerektirmez" sözünün icmâlî bir cevap olduğunu ama doğru bir cevap olmadığını ifade etmiştir. Çünkü "zâttan ayrı olan sıfatları kabul, birden fazla varlığı kabul etmek" demektir. Asıl cevap ise şu şekilde olmalıdır: Hristiyanlarda olduğu gibi tevhîd ile çelişen inanış, Allah'tan ayrı, müstakil, ulûhiyyet sıfatları olan kadîm varlıkları kabul etmektir. Birbirinden ayrı düşünülemeyen zât ve sıfatın kabûlü ise böyle değildir. Sıfatların "zâtın ne aynı ne de gayrı" olduğu şeklindeki tarifin zâhirî anlamda anlaşılması durumunda, iki zıttın birleşmesi veya iki zıttın yokluğu düşüncesini doğuracağını belirten şârih, "zâtın gayrı"ndan kastın "gayrı münfek" yani zâttan ayrı ve müstakil bir varlık olarak düşünülemeyeceği anlamına geldiğini belirtmiştir.[108]

On yedinci beyitte nâzım, teselsülün reddi ve kudret sahibi yaratıcı'nın durumuna temas etmiştir.

17. *"İster toplu ister birbirini takip eder biçimde olsun teselsülün reddi, yaratan ve yarattığını güzel yapan Allah'ın kudretini ifade eder."*

Dâvûd-i Karsî, bu beyitte nâzım Hızır Bey'in kelâmcılar arasında tartışmalı ve önemli ayrıntıları barındıran meselelere değindiğini belirterek söz konusu beytin şerhine başlamıştır. Teselsül, sonu olmayan düzenlenmiş, tertip edilmiş işlerdir. Böyle bir durum ise, mütekellimînin nezdinde bâtıldır. Bunun butlânının en önemli delilleri "burhân-ı tatbîk ve burhân-ı tezâyüf" adlı yöntemlerdir. Bu iki argüman da kelâmcılar tarafından teselsülün reddi hususunda kullanılmıştır.

---

[107] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 16b-17a.
[108] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 17b.

Teselsülün reddi ise, âlemde yaratıcı olan ve kudretiyle yarattığını en güzel şekilde düzenleyen Allah'ın kudretini ortaya koyar. Çünkü Allah'ın yaratması, kudretiyle, kudreti ihtiyârıyla, ihtiyârı da irâdesiyle ilintilidir. Filozofların zannettiği gibi yaratma, zâtının zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşmez. Şâyet böyle olacak olsaydı, sonradan yaratılmış varlıkların (havâdîs) kadîm olmaları gerekirdi. Oysa Allah bütün fiillerinde kâdir-i muhtârdır. Müellif, Eş'arîler'in aksine Mâtürîdîler'in kudret sıfatının, bir şeyin varlığı veya yokluğunu tercihte yakınlaştırıcı bir rolü olduğunu ifade etmiştir.

İrâde, kudret ve tekvîn sıfatlarının ilintisi, hâdis varlığın vücûda gelmesi sırasında ortaya çıkar. Bu üç sıfatın taallukları ise "hâl" kabîlindendir. Ne kendisini yokluğun geçtiği hâdis bir durum, ne de öncesinde yokluk olmayan kadîm bir durumdur. Eğer bu iki durumdan biri olsaydı, ya âlem kadîm olur veya Allah hâdis varlıklara mahal olurdu.[109]

Bir önceki beyittte âlemin yaratıcısının kudretine temas edilmişti, bu beyitte ise ilmine değinilmektedir.

18. "Aynı şekilde yakîn ehli (Ehl-i sünnet kelâmcıları) fiilerinin sağlamlığını müessirin ilmine delîl olarak sunmuşlardır."

Dâvûd-i Karsî, teselsülün butlânını nasıl Allah'ın kudretine delâlet ediyorsa, müessirin âlemdeki fiillerinde müşâhede edilen muntazamlık ve sağlamlığın da bunlara tesir eden müessirin ilmine delâlet ettiğini vurgulamıştır. Yakîn sahiplerinin ise, kesin bilgi ifade eden delillerle yakînî bilgilere sahip olan Ehl-i sünnet kelâmcıları olduğunu belirtmiştir.

Böyle bir girişten sonra şârih, Allah'ın ilminin ezelî ve ebedî olmak üzere iki taallukunun olduğunu; ezelî olan taalukunun Allah'ın kendi vücûduna, sıfatlarına ve ezelî ma'dûmlara ilintiliyken; ebedî taallukunun ise birbiri ardınca gelen mevcût varlıklarla ilintili olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ma'dûmu ma'dûm olarak bilen Allah, mevcûdu da hem mevcûd olarak hem de var olmadan önceki durumu olan ma'dûm hâli üzere bilir. Daha sonra bu konudaki farklı görüşlere dikkat çeken müellif, bazılarının ilim sıfatının tıpkı diğer sıfatlarda olduğu gibi kendisinin kadîm, taallukunun hâdis olduğunu iddia ederken, bazılarının da kadîm olan ilim sıfatının sonsuz ezelî taalluka ve sonlu hâdis

[109] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 17b-18b.

taalluka sahip olduğunu iddia ettiklerini belirtmiştir. Son olarak filozoflar ve Mu'tezile'nin bu hususta çirkin görüşlere olduğuna değinmiş, fakat zikredilmeye değer olmadığını belirterek bu beytin şerhini tamamlamıştır.[110]

Hızır Bey, Allah'ın ilmi ile ilgili meselelere devamla şöyle demektedir:

19. *"Allah'ın bütün zamanlarda olanları bilmesi O'nun ilminin zamanlarla sınırlanmasını gerektirmez."*

Müellif, Ehl-i sünnet kelâmcılarının Allah'ın küllîleri oldukları küllî hâl üzere bildiği, cüziyyâtı da cüzî halleri üzere bildiği hususunda ittifâk ettiklerini söylemiştir. Ancak cüziyyâttaki değişim, Allah'ın ilminde bir değişime yol açmaz. Değişim, Allah'ın ilminin zamanlara taallukunda söz konusudur. Taallukât, itibârî durumlardır. İster taalukun kendisi, isterse de taalluktan başka, ondan doğan bir şey olarak tanımlansın, ilm-i izâfî de itibârî bir durumdur.

Bazı Mu'tezile şeyhleri ve Eş'ariyye'nin pek çok imâmı, Allah'ın ilm-i hakîkîsinde bir değişme olmadığı gibi, ilm-i izâfîsinde de değişim olamayacağını belirtmişlerdir. Çünkü bir şey geçmiş, şimdi ve gelecek zaman dilimlerinin hangisinde bulunursa bulunsun Allah için hepsi birdir. Ma'lûmdaki değişim, ilimde bir değişimi gerektirmez. Dâvûd-i Karsî ise bunun filozofların görüşlerinden alınmış bir düşünce olduğunu iddia etmiştir. Çünkü onlar, maddî cüzî durumların Allah tarafından küllî bir biçimde bilindiğini iddia etmişlerdir. Bazıları ise Allah'ın sadece küllîleri bildiğini, cüzîleri ise bilmediğini iddia etmişlerdir. Dâvûd-i Karsî musannifin görüşünün de bu yönde olduğuna dikkat çekerek sözlerini sonlandırmıştır.[111]

İlim sıfatının izahından sonra ise irâde sıfatı ile ilgili meselelere başlanmştır.

20. *"Hiçbir şey Allah'ın irâdesinin dışında kalmaz. Ancak Allah, aslâ küfre rızâ göstermez."*

Şârih, Allah'ın irâde sıfatının hakîkî ve kadîm olduğunu, hâdis varlığın vücûda gelme zamanında ona taalluk eden ve irâde sahibi Allah Teâlâ'da bulunan bir taalluku olduğunu vurgulamıştır. İrâde sıfatı gerçekleşme veya gerçekleşmemeye kâbil olan iki

[110] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 18b-19a.
[111] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 19a.

makdûrdan birini belirli bir vakitte zâtı ile tahsîs eder. Ayrıca Allah'ın irâdesi hem hayır ve şerre, hem tâat ve mâsiyete taaluk eder. Allah'ın ezelî irâdesinin bunlara taalluku, kulun irâdesinin bunlara taaluk etmesinden sonra, zâtî bir sonralık biçiminde gerçekleşir. Aksi durumda cebir ortaya çıkar. Allah'ın tüm bunlara irâdesinin taallukuna ilişkin âyet ve hadislerde de işâretler vardır.

Mu'tezile ise kazâ ile rızâyı aynı kabul ettiği için irâdenin küfür, isyân ve şerre taaluk etmediğini iddia etmiştir. Buna karşılık Hızır Bey, yukarıdaki beyitte "Allah asla küfre rızâ göstermez" diyerek buna işâret etmiştir. Îmân, tâat, küfür ve mâsiyet gibi durumlar, Allah'ın önceden olmasını dilediği hükümler değil, kulun kesbi Allah'ın yaratması ile ortaya çıkan sonuçlardır. Dolayısıyla rızâ ve kazâyı eşitlemek doğru değildir. İlmin ma'lûma tâbi olması gibi, yaratma da kesbe tâbidir.[112]

Yirmi birinci beyitte ise irâde sıfatının emir ve talep gibi olmadığı izah edilmiştir.

21. ***"Allah'ın irâdesi (hiç kimsenin) emri veya talebi gibi değildir. Bilakis o, makdûru(kudretin taalluk ettiği şeyi), rüchâna (var etme veya yok kılmaya) tahsîs eden bir vasıftır."***

Bu beyit, Allah'ın irâdesi ile emrini aynı kabul eden, şer ve mâsiyetin emredilmediğinden bilakis yasaklandığından hareketle, irâdesinde bunlara taallukunun olmayacağını savunan Mu'tezile'ye cevap vermektedir.

İlâhî irâde, bir emr-i ilâhî ve bir taleb-i ilâhî değildir. Muhakkak ki Allah, kâfirlere îmânı, isyankârlara da tâatı emreder. Ancak onlar için bunun gerçekleşmesini murâd etmez. Aynı şekilde aksi de düşünülebilir.

Sonuç olarak irâde, mümkün olanı var etme veya yok etmek üzere tercih ve tahsîste bulunan bir sıfat-ı hakîkîdir.[113]

İrâde meselesi ile ilgili bu son beyitte de başka bir konuya temas edilmiştir.

[112] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 19b.
[113] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 20a.

22. ***"Birinin diğerine tercih sebebi bulunmayan iki şeyden birinin tercihi câizdir. Tıpkı susuz bir kimsenin, (vasıfları) birbirine eşit su dolu iki kaptan birini seçmesi gibi."***

Dâvûd-i Karsî, birbirlerine üstünlükleri bulunmayan iki eşit şeyden birinin sırf irâdenin zâtı gereği tercih edilmesinin Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre câiz olduğunu vurgulamıştır. Bu durum, tıpkı susuz kimsenin her yönüyle birbirine eşit iki kaptan birini seçmesi, aslandan kaçan bir adamın tamamen birbirine eşit iki yoldan birini tercih etmesi gibidir. Mu'tezile ve filozoflar bunun aksi kanaattedirler.

Ne var ki tercih edici olmaksızın bir tercih edilenin bulunması, tahsîs eden bulunmaksızın tahsîs edilmiş bir şeyin bulunması ve var eden bulunmaksızın varlığın bulunması ise âlimlerin ittifâkı ile muhâldir.[114]

Nâzım bu beyitle birlikte artık Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasında ihtilâflı olan "tekvîn" sıfatının izahına başlamıştır.

23. ***"Allah'ın tekvîn sıfatı (diğer sıfatları gibi) ezelîdir, hâdis değildir. Ancak mükevven (yaratılmışlar) bir an ve zaman içinde (olmuştur)."***

Şârih, tekvîn sıfatı konusunda farklı yaklaşımlara yer verdiği şerhinde ilk olarak Eş'arîler'in bu konudaki yaklaşımına temas etmiştir. Eş'arîler tekvîni, îcad ile aynı mânada, masdar formunda itibârî bir durum olarak tanımlamışlardır. Onlara göre tekvîn, kudrete dâhildir ve kudretin bir eseridir.

Buna karşılık Mâtürîdîler'in çoğunluğu ise, tekvîni ya îcadın başlangıcı (mebdei) anlamında hakîkî bir sıfat, ya da îcâdın kendisi anlamında itibârî bir sıfat olarak kabul etmişlerdir. Varlığını veya yokluğunu tercihte kudretin konumu, bunlara yaklaştıran bir pozisyonda iken; tekvînin konumu ise "var kılma" veya "yok etme" pozisyonundadır. Şârih, Hızır Bey'in tercihinin, "tekvînin, îcâdın mebdei" konumunda olduğunu belirtmiştir.

Hızır Bey'in "Ancak mükevven (yaratılmışlar) bir an ve zaman içinde (olmuştur)" mısraının, Ebü'l-Hasen el-Eşarî'ye cevap anlamı taşıdığı vurgulanmıştır. Çünkü o, tekvîn ile mükevveni aynı kabul etmiştir. Dolayısıyla tekvîn, hâdistir, sonradan meydana gelmiştir. Ancak onun bu görüşü tekvînin mükevvenden (mahlûkâttan) ayrı

---

[114] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 20a.

düşünülemeyeceğinden dolayı sanki onunla aynıymış gibi bir birlikteliği ifade etmek için kullandığı şeklinde yorumlanmıştır.

“Îcad” mânasındaki tekvînin türleri olan yaratma, öldürme ve rızıklandırma gibi şeyler, fiilî sıfatlardır, itibârîdirler, ne kadîm ne de hâdistirler. Ama îcadın mebdei anlamındaki tekvîn Allah'ın zâtı ile kâim, kadîm, varlığı hakîkî olan bir sıfattır.[115]

Bu beyitte, Allah'ın sıfatlarından "kelâm sıfatı" ele alınmıştır.

24. "Bizim kelâmımız sıfat-ı nefsiyyedir (nefs-i nâtıkamızla kâimdir). Kelâmımız sebebiyle bizler dilsiz insan ve konuşma melekesi olmayan canlılardan ayrılırız."

Kelâm sıfatı hakkındaki ihtilâflar şârih tarafından şu şekilde ele alınmıştır: Eş’arîler ve Mâtürîdîler'in çoğunluğu, kelâmın ezelde Allah'ın zâtı ile kâim, kadîm ve yalnızca nefsî bir sıfat olduğunda ittifâk etmişlerdir. Kelâm, kadîm ve tek bir mânadır. Nazm-ı münezzel ile daha sonra insanlara bildirilir.

Selef âlimlerinin çoğunluğu ile Adudüddîn el-Îcî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî ise Allah'ın kelâmının sadece nefsî olduğunu; konuştuğumuz ve peygamberlere nâzil olan kelimelerle kadîm olduğunu ancak nazmının ve tertîbinin bizim tarafımızdan yapıldığını ifade etmişlerdir. Şârih, bu görüşün kapalılık ve bir tür zorlama ihtivâ ettiğini, kadîm olan nefsî bir sıfatın savt ve harflerden mürekkeb olduğunu iddia etmenin ve birçok kadîm varlığı kabul etme anlamını taşıdığını belirtmiştir.

Celâleddîn ed-Devvânî ise, Allah'ın kelâmının yalnızca nefsî bir sıfat olduğunu, kelâmın Allah tarafından ezelî sıfatı ile ezelde düzenlenmiş alemî (işâret anlamında) ezelî kelimler olduğunu ve daha sonra gerçekleşecek olan şeyleri bildiren lafzî hâdis kelimeler olduğunu iddia etmiştir.

Kelâm sıfatı, ezelî varlığı itibariyle ne kadîm ne de hâdistir. Varlığının sonradanlığı itibariyle hâdistir ve kelâm-ı lafzî diye isimlendirilir. Şârih, bu durumda bir takım kapalılık ve zorlamaların olduğunu, bunun ise itibârî mânaların hakîkî lafızların aynısı olmasını gerektireceğini belirtmiştir.

---

[115] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 20b-21a.

Dâvûd-i Karsî netice itibariyle Allah'ın kelâmının ikiye ayrıldığını birincisinin Allah'ın zâtıyla kâim, kadîm, hakîkî bir mânadır. O ise zaman içerisinde bulunan lafzî tertîbin başıdır. İkincisi Peygamberlere indirilen nazım yani kelâm-ı lafzîdir ki o da hâdistir. Mu'tezile ise Allah'ın kelâmının sadece lafzî olduğunu, Allah'tan başka bir şey ile kâim, hâdis bir nazım olduğunu iddia etmiştir. Allah'ın kelâmı ile konuşmasının anlamı, onu başkasında yaratmasıdır.

Kerrâmiyye ise Allah'ın kelâmının yalnızca lafzî olduğunu, onun Allah ile kâim ve hâdis bir nazım olduğunu savunmuştur. Onlar, hâdislerin Allah'ın zâtıyla kâim olmasını câiz görmüşlerdir.

Müellif'in ifâdesine göre "sapık fırkalardan Hanbelîler" ise Allah'ın kelâmının sadece lafzî olduğunu ve onun Allah'ın zâtıyla kâim ve kadîm bir nazım olduğunu belirtmişlerdir. Son olarak anlatılan meselelerin bir özetini ve kendi kelâmımızdan hareketle nefsî-lafzî ayrımını ortaya koyan Dâvûd-î Karsî, Ehl-i sünnet'in görüşünün doğruluğunu vurgulamıştır.[116]

Hızır Bey, yirmi beşinci beyitte kelâmın ilim ve irâdeden farklı bir sıfat olduğunu belirtmiştir.

25. "Kelâm, vicdânımız indinde (kelâm, ilim ve irâde üçlüsünün) farkları sebebiyle bir şeyi bilmek veya irâde etmek değidir."

Şârih, ihbâr, emir ve nehiy olarak üç kısma ayrılan kelâm-ı nefsînin; bir şeyi haber verme durumunda ilmin aynısı, bir şeyi emretme durumunda irâdenin aynısı ve bir şeyden nehiy durumunda da kerâhetin aynısı olduğuna inanan Mu'tezile'ye bu beyitle cevap verildiğini ifade etmiştir.

Bu görüşün cevabı beyitte işâret edildiği üzere insanın kendi vicdânından hareketle verilmiştir. Bizler öncelikle bir şeyi tasavvûrî olarak biliriz, sonra irâde ile konuşmayı tahsîs ederiz, sırasıyla **kelâm-ı nefsî** ve **kelâm-ı lafzî** ile de konuşuruz. Yine bir kişinin kölesini denemek için irâde etmediği bir şey ile memûr kılmasında apaçık olarak bilineceği üzere irâde başka, ilim başka ve kelâm da başka şeylerdir.[117]

---

[116] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 21a-22a.
[117] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 22a.

İlâhî kitapların dillerinin yaratılmışlığı ile Allah'ın kelâm-ı nefsîsi arasındaki ilişki üzerinde durulan bu beyit, nazmın yirmi altıncı beytidir.

26. "Furkân ve İncîl gibi ilâhî kitapların (birer dilde) yaratılmış olması, kelâm-ı nefsînin yaratılmasını ve çokluğunu gerektirmez."

Kelâm-ı lafzî hâdis ve mahlûk olduğu, hâdis pek çok ses ve harften müteşekkil olduğu için ve tıpkı duvarın arkasından duyulan sesin bir seslenene delâlet etmesi gibi, kelâm-ı lafzî de kelâm-ı nefsîye delâlet ettiğinden dolayı bazıları tarafından bu durum kelâm-ı nefsîde de bir yaratılmışlık ve kesret hâlini vehmettirmiştir. Oysa durum hiç de onların zannettikleri gibi değildir. Beyitte de belirtildiği gibi Furkân ve İncîl gibi ilâhî kitap isimleri, kesret ve hâdis olma halini ihtivâ eden lafzî bir kelâmdır. Lafzî kelâm ise, sadece nefsî kelâma dalâlet etmektedir.[118]

Bu beyit, kelâm sıfatının ele alındığı son beyittir.

27. "Şer'î ahkâmın (isbâtı), kelâm-ı nefsînin(isbâtına tevakkuf eden) bir cüzü değildir. Onun (şer'î ahkâmın) isbâtı için Kur'ân'ın i'câzı yeterlidir."

Bu beyitte nâzım, "devri gerektireceği için ahkâm-ı şer'iyyenin sübûtu, Allah'ın mütekellim olmasına dayanmaktadır şeklinde bir istidlâlin sahîh olmayacağı" sözü üzerinde durmuştur.

Ahkâm-ı şer'iyye ve aynı şekilde şer'î deliller, kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzînin sübûtuna dayanmamaktadır. Eğer böyle olsaydı "devir" ortaya çıkardı. Ancak ahkâm-ı şer'iyyenin isbât ve hakîkatinin doğruluğu hususunda Kur'ân'ın Arap belâgatçılarını âciz bırakan i'câzı yeterlidir. Sadece bu delille Kur'ân'ın Allah'ın kitabı olduğunu isbât edebiliyoruz. Daha sonra bu şekilde sâbit olan ahkâm-ı şer'iyye ile kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî üzerine istidlâlde bulunabiliyoruz. Bu şekilde bir yol izlememiz aslâ "devir" gerektirici bir durum değildir.[119]

*Allah'ın sıfatlarının izahından sonra nâzım bu beyitte Allah'ın görülmesi (**ru'yetullah**) konusunu işlemiştir.*

28. "Allah'ın (cennette) müminler tarafından baş gözüyle görülmesi gerçekleşecektir. Ancak (inkârcı) körler için değil!"

Şârih, önce Ehl-i sünnet'in bu konudaki aklî ve naklî delillerini zikretmiştir. Allah varlığı hâricî (müşahhas) olan bir varlık olduğu için, diğer tüm hâricî varlıkların

[118] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 22b.
[119] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 23a.

görülmesinin mümkün olması gibi onun da görülmesi mümkündür. Allah'ı görmeyi talep eden Mûsa (as) için verilen cevapta, ru'yetin "dağın yerinde kalmasına" bağlanması, ru'yetin mümkün bir duruma bağlanması anlamına gelmektedir. Mümkün bir duruma bağlı olan şey de mümkündür. Ayrıca Allah'ın görülmesi muhâl olsaydı, bir peygamberin onu Allah'tan talep etmesi olacak bir durum değildir. Çünkü bu abes bir durum ve cehâlet şüphesi çağrıştırmaktadır. Tüm bunlar Peygamberler için düşünülemez şeylerdir. Şârih'in zikrettiği naklî deliller ise hem âyetler hem de hadislerden oluşmaktadır.

Müellifin Ehl-i sünnet âlimlerinin bu husustaki kanaatlerini ve delillerini zikrettikten sonra görüşlerini zikrettiği ikinci tâife Mu'tezile'dir. Mu'tezile Allah'ın görülmesinin, O'nun bir cihette olmasını, bir mekânda bulunmasını, görülen ve gören arasındaki bir mesafe, mukâbele (karşılıklı bulunma) hâli veya bir keyfiyeti gerektireceğini iddia etmiştir. Tüm bunlar Allah hakkında kabul edilebilir şeyler değildir. Bu argümana verilen cevap ise, tam bu sayılan durumların dünyevî şartlarda geçerli olduğunu, bu burhânî meselede şâhidin gâibe kıyasının bir anlam ifade etmediği şeklindedir. Naklî olarak da: "Allah'ı gözlerin idrâk edemeyeceği" âyetidir[120] ki bu da "ihâta" ile görülmenin nefyedilmesini ifade eder. Aksiyse câizdir.

Şârih, Allah'ın Peygamberimiz tarafından da iki defa dünyada görüldüğünü söylemiştir. Bunlardan birincisi Medine'de bütün eşyâların sırları, görüntüleri kendisine açıldığı bir durumda gerçekleşmiş, diğeri ise Mi'râc gecesi önce kalp sonra göz ile gerçekleşmiştir. Ancak bu durum, başka bir peygamber için gerçekleşmiş değildir. Velîlerin Allah'ı gördüklerine dâir anlatılan menkıbelere inanmak, velîyi peygamberden üstün tutmak demektir. Çünkü Mûsa (as) bile Allah'ı görememiştir. Böyle bir iddia, açık bir küfürdür. Rüyâda görme meselesi de, keyfiyeti çağrıştıracağı gerekçesi ile önüne set çekilmesi gereken bir durumdur.[121]

Nâzım, burada Ru'yetullâh'ın neden kaynaklandığı meselesini ele almıştır.

29. ***"Hüviyyetin görülmesi, cevher, araz veya kendisinden önce yokluk bulunmasından değildir."***

[120] Bk. el-En'âm, 6/110.
[121] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 23b-24a.

Dâvûd-i Karsî önce hüviyyetin ne olduğunu tanımlamış, daha sonra da Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Sa'düddîn et-Teftâzânî'den iki alıntıda bulunmuştur. Hüviyyetten maksat, dışta bulunan varlıktır. Cürcânî ise onu, "Mâhiyet ve hakîkat, bir şeyi o şey yapan husustur. Hüviyyet ise cüzî hakîkattir. Hâriçte bulunan varlık için kullanılır" şeklinde tarif etmiştir. Teftâzânî ise, "tahakkuk etmesi itibariyle bir şeyin o şey olmasını sağlayan şeye hakîkat denirken, müşahhaslaşmasına ise hüviyet denilir. Bu durumu nazar-ı dikkate almamaya ise hakîkat" dendiğini belirtmiştir.

Allah'ın görülmesi beyitte de işâret edildiği gibi, cevheriyetten, O'nun araz olmasından veya hâdis olup varlığını yokluğun öncelemiş olmasından dolayı da değildir. Bilakis O'nun hâriçte var olmasındandır.[122]

Bu beyitte ise Allah'ın hakîkatinin dünyada veya âhirette bilinip bilemeyeceği ele alınmıştır.

30. "Allah'ın hakîkatı dünyada akledilemez. Ancak (ulemânın) tereddüdü dâr-ı rıdvânda (âhiret hayatında) bilinip bilinemeyeceği hususundadır."

Müellif Dâvûd-i Karsî, Allah Teâlâ'nın hakîkati ve künhünün bilinmesi konusunda ihtilâf olduğunu belirtmiştir. Kelâmcıların çoğunluğunun kanaati, bilinemeyeceğine dair bir delil olmadığından hareketle aklen cevâzı yönündedir. Bunun, Allah Teâlâ'nın bazı peygamberlerine mükâşefe veya zarûrî bir bilgi ile bildirmesiyle olması mümkündür.

Hakîkatin bilinmesinin dünyada vukû bulması hususunda ise muhakkik âlimlerin naklî bazı delillere dayanarak gerçekleşemeyeceğine hükmettiklerini, ancak âhirette ru'yetullahtan sonra bilinip bilinmeyeceği hususunda bu muhakkik âlimlerin tereddüt ettiklerini belirtmiştir.

Filozofların çoğunluğu ve onların tâbileriyle Cüveynî, Gazzâlî ve bir grup sûfî ise hakîkatin bilinmesinin imkânsız olduğu görüşündedirler. Bunlar bedîhî olarak idrâk edilemeyen şeyin bilinmesinin, ancak onun mâhiyetini tanıtacak ve diğer şeylerden ayıracak şekilde bir tanımlama ile olacağı görüşündedirler. Vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın zâtının kabul edemeyeceği mürekkep olmayı gerektirdiği için hakîkat-i Bârînin idrâkini

---

[122] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 24b.

reddetmişlerdir. Dâvûd-i Karsî son olarak bu konudaki tartışmalarda dayanılan delillere temas etmiştir.[123]

Nâzım, ruyetullâh ile ilgili meselelere değindiği beyitlerden sonra, bu beyitte kulların fiilerinin yaratılması (halku ef'ali'l-ibâd) konusuna geçmiştir.

31. "Allah Teâlâ kulların bütün fiilerinin ve insan fiiilerinden doğduğu sanılan şeylerin de yaratıcısıdır."

Kulların fiillerinin tümü başlangıç itibariyle Allah'ın yaratması iledir. İster bu fiiller yemek yemek, oturmak ve kalkmak gibi hâricî eserler olsun, isterse de anahtarın hareketi gibi dolaylı (mütevellid) fiillerdeki durum gibi olsun, hepsi başlangıç itibariyle Allah tarafından yaratılmıştır. Çünkü, kulun fiilini yaratan onun kesbinden sonra Allah'tır. Anahtarın hareketi de kulun yaratıcısı olduğu bir fiilin değil, Allah'ın yaratıcısı olduğu bir fiilin sonucudur. Allah'ın yaratmasında elin fonksiyonu, yanma fiilinde ateşin durumu gibi sebep konumundadır.

Kulların yemek ve içmek gibi fiilleri onların kesbleridir. Bu tür fiillerde kulun kudreti kesb cihetinden îkâ (meydana getirme) için taalluk ederken, Allah'ın kudreti ise îkânın semeresine halk cihetinden taalluk eder. Böylece ne bir makdûr üzerinde iki kudretin etkisi ne de kulun fiilini yaratması gibi bir sonuçla karşı karşıya kalmış oluruz.

Cebriyye'ye göre insan fiillerinde kulun kudretinden söz edilemez. Mu'tezile'ye göre ise, "kul, fiillerinin yaratıcısıdır ama bunda bir îcâb (zorunluluk) yoktur". Eş'arîler'e göre de, "kulun kudreti vardır, ancak fiile tesiri yoktur. Fiile tesir eden yalnızca Allah'ın kudretidir". Filozoflarda ise, "kulun fiillerinde etki eden kuvvet sadece kulun kuvvetidir ve Mu'tezile'den farklı olarak onlarda îcâb da söz konusudur". Ebû İshâk İsferâyînî'ye göre ise, "fiil, hem kulun hem de Allah'ın kudretinin fiilin aslına tesiriyle gerçekleşir". Ebû Bekir el-Bâkıllânî'ye göre ise, "fiile iki kudret de tesir eder. Allah'ın kudreti fiilin aslına tesir ederken, kulun kudreti fiilin vasfına taalluk eder. Dolayısıyla fiil, bu şekilde tâat veya mâsiyet olarak adlandırılabilir".

[123] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 24b-25a.

Daha sonra şârih, Ehl-i sünnet'in bu husustaki delillerine yer verir. Aklî delillerinin en kuvvetlisi olarak: "eğer kul fiillerinin yaratıcısı olsaydı onun tafsilâtlarını bilmesi gerekirdi" şeklindeki argümanı zikretmiştir. Daha sonra naslarda yer alan bazı delilleri zikretmiştir.

Son olarak Mu'tezile tarafından ileri sürülen "kulun fiillerinin yaratıcısı olmadığı zaman, Allah'ın kulları mükellef kılmasının bir anlamı olmayacağı" şeklinde itirazın Cebriyye için söz konusu olabileceğini, ama kendileri için böyle bir şeyin söz konusu olamayacağını ifade ederek bu beytin şerhini tamamlamıştır.[124]

Allah'ın hem hayrın hem de şerrin yaratıcısı olduğunu vurgulamak üzere nazmettiği beyit ise şu şekildedir:

32. "(Allah) gerçek hidâyet eden ve dalâlete sevkedendir. (Bu iki kavram) şeytan ve peygamber gibi (başka varlıklara) mecaz olarak nisbet edilseler bile."

Şârih, bu beytin şerhinde hidâyet, dalâlet, ihtidâ ve idlâl kavramlarının mânaları, bu konudaki yaklaşımlar ve Allah'ın hidâyet etmesinin farklı anlamları üzerinde durmuştur.

Eş'arî ve Mâtürîdîler'in çoğunluğu hidâyetin "Bir lütuf gereği maksûd olan yolun gösterilmesi" anlamında olduğunu söylemişlerdir. "İrşâd" anlamına gelen bu kavram Allah'a, peygamberlere, ilâhî kitaplara, âlimler ve onların kitaplarına da nisbet edilebilir. İhtidâ ise, "maksûd olan yola girmek sûretiyle hidâyeti kabul etme" mânasındadır. İdlâl de, "bir külfetle maksûd olan yoldan çıkartmaktır". Dalâl ise, "maksûd olan yoldan çıkmak sûretiyle dalâleti kabul etmektir".

"Allah'ın insanı hidâyete erdirmesi ise, çeşitli aşamalarla olur ve çok çeşitlidir" diyen Dâvûd-i Karsî, bunların dört maddede özetlenebileceğini belirtmiştir. Birincisi, Allah'ın kullara verdiği kuvve-i âkile ve âmilesiyle duyuları ve hisleridir. İkincisi, Allah'ın hidâyet için âleme yerleştirdiği nefsî ve âfâkî delillerdir. Üçüncüsü, Resûller göndermesi ve kitaplar indirmesi ile olur. Dördüncüsü, olayların arkasını göstermek için vahiy, ilhâm, sâdık rüyâlar ve engelleyici perdelerin kaldırılmasıyla kalplerin ve gözlerin açılması ile olur.

---

[124] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 25a-26a.

İmâm Eş'arî, hidâyetin îmân ve tâat anlamında ihtidânın yaratılması; idlâlin ise, küfür ve mâsiyet anlamındaki dalâletin yaratılması anlamında olduğu görüşündedir. Hızır Bey'e göre Allah'ın hayrı yaratması, hidâyeti yaratması anlamındayken; şerri yaratması da dalâleti yaratması demektir. Ayrıca Eş'arîler'e göre hidâyetin matlûba götüren yolun gösterilmesi olarak tanımlanması meşhûr olmuştur. Mu'tezile'ye göre ise hidayet matlûba ulaştıran delâlet (yol gösterme) anlamındadır.

Ayrıca hidâyetin veya dalâletin Allah'tan başka varlıklara nisbet edilmesi sebebe nisbet kabîlindendir. Ancak bunları yaratan Allah'tır.[125]

Nazmın otuz üçüncü beytinde ele alınan mesele ise fiillerinin hüsün ve kubuh ile nitelenmesiyle ilgilidir.

33. ***"Hüsün ve kubuh şer'îdir, ancak biz onun akılla da idrâk edilebileceğini söyleriz."***

Hüsün ve kubuh kelimelerinin her ikisi de üç mânaya gelmektedir. Birincisi: Hüsün tabiata uygun olandır, tatlı gibi. Kubuh ise tabiatça hoş kabul görmeyendir, acı gibi. İkincisi: Hüsün -ilim gibi- bir şeyin kemâl sıfatı olması demektir. Kubuh ise -cehâlet gibi- bir şeyin noksanlık sıfatı olması demektir. Bu ilk ikisi, aklın bilebileceği durumlardır. Üçüncüsü: Hüsün, bir fiilin dünyada medhe, âhirette ise sevâba mahal olmasıdır. Kubuh, bir fiilin dünyada kınanmaya âhirette de azâba mahal olmasıdır. Bu kısmı üzerinde ise ihtilâflar söz konusudur.

Hüsün ve kubuhun aklî mi yoksa şer'î mi olduğu hususunda ihtilâf vardır. Şer'î olması demek, bir fiile güzel ve kabîh sıfatını veren emir ve nehiy ile bildirmek suretiyle şerîatın hâkim ve mûcib olmasıdır. Aklî olması demek ise, fiilin zâtından veya bir sıfatından kaynaklı olarak şer'î emir gelmezden evvel bunlarla vasıflanmış olması ve akıl tarafından ya bedaheten veya kesb ile bilinmesidir.

Mâtürîdîler'in çoğunluğu ile bazı Eş'arîler hüsün ve kubhun hem şer'î hem de aklî olduğu kanaatindedir. Akıl Allah'ın varlığı ve kemâl sıfatları ile muttasıf olması veya yalanın kötü, doğru konuşmanın da iyi olduğunu bedâheten bilebilir. Namaz, zekât ve hâc gibi durumları ise kesben bilir. Ancak bunlara emir ve nehiy sıfatı şer'î tarafından verilir.

[125] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 26a-26b.

Eş'arîler'in çoğunluğu ve bazı Mâtürîdîler bunların sadece şer'î olduğuna hükmettiler. Fiillerin hüsün ve Kubuh ile nitelenmesinin zâtları gereği veya herhangi bir sıfatları gereği değil, şerîatın hükmü gereği olduğunu savunmuşlardır.

Mu'tezile'nin tamamı, İmâm Mâtürîdî ve Irak ulemâsının çoğunluğu Allah Teâlâ'nın varlığının bilgisi ve kemâl sıfatları ile muttasıf olması hususunda hem aklın hem de şer'in delil olduklarını iddia etmişlerdir. Ancak bu konuda hâkim akıldır, şer' destekleyici pozisyondadır.[126]

Nâzım'ın hüsün ve kubuh meselesinden sonra ele aldığı konu ise kulların ihtiyâr-ı cüziyeleri meselesidir.

34. "Kulların ihtiyâr-ı cüzîleri vardır, o da kesbleridir. (Bu ihtiyârları ile) itâat ve isyân ile vasıflanırlar."

İhtiyâr-ı cüzî, cüzî bir fiili gerçekleştirmek veya gerçekleştirmekten uzak durmak için hâdis kudretin yönlendirmesine doğru nefsin yönelmesi ve kuvvetli meylidir.

Dâvûd-i Karsî'nin, şerhini en uzun tuttuğu meselelerden biri de bu meseledir. Öncelikle ihtiyâr-ı cüzî konusunda İmâm Birgivî, Devvânî ve İmâm Eşarî'den yaptığı nakillerle bu kavramın tanımı konusunda farklı yaklaşımlara yer vermiştir.

Dâvûd-i Karsî, daha sonra kulların İhtiyâr-ı cüzîyeleri hususundaki dört mezhebin yaklaşımlarına yer vermiştir. O, Eş'arîler'in yaklaşımını, "**cebr-i mutevassıt**" olarak tanımlar. Cebriyye ile aralarında hiçbir fark olmadığını söyler. Dâvûd-i Karsî, Eş'arîler'in irâdeyi, hâriçte var olan Allah'ın yarattığı bir şey olarak gördüklerini belirtir. Bu da tıpkı Allah'ın diğer fiilleri gibidir.

İkinci tâife ise, Mu'tezile'dir. Bunları ise "Hâlis Kaderiyye" olarak adlandırmıştır. Onlara göre ihtiyâr, kulun diğer fiilleri gibi kulun yarattığı, hâriçte mevcûd olan bir şeydir.

Üçüncü tâife ise Cebriyye tâifesidir. Bunlar ise insanı diğer cansız varlıklar gibi kendi irâdeleri olmayan varlıklar gibi kabul etmişlerdir. Dâvûd-i Karsî, bunların

[126] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 26b-27a.

yaklaşımının nasların açık beyânlarını inkâr anlamına geldiğini, dolayısıyla küfre düştüklerini ifade etmiştir.

Dördüncü tâife ise, Mâtürîdîyye mezhebidir. Onlara göre ise irâde, ne mevcûd ne de **ma'dûm** diye isimlendirilemez, bu, **hâl** kabîlinden bir durumdur. **İhtiyâr**, kulun kesbi, itibârî durumlardan olduğu için temiz ve pis tabiatın gereği, dışta bulunmadığından dolayı da Allah'ın yarattığı bir şey değildir. Çünkü "yaratmak", mevcûdun îcâdıdır. Var olmayan mahlûk olmadığı gibi, onu irâde eden de onun hâliki değil kâsibidir.

Bu dört fırkanın yaklaşımlarından sonra bu meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için üç meseleye dikkat çektiği tembîhâtlara yer vermiştir. Bunlardan ilkinde "halk ve kesb" kavramları arasındaki fark üzerinde durmuştur. İkincisi de, "Kulların fiillerinin Allah'ın ilmi, takdiri ve yaratması ile olmasının cebri gerektirmeyeceği" üzerinedir. Üçüncüsü ise, filin kubuh olarak isimlendirilmesi ve onunla ilgili meselelere değinmiştir.[127]

Aklın Allah'ın hükümleri hususunda rolüne temas edilen beyit ise şu şekildedir:

35. ***"Allah'ın hükmünde aklın bir dahli yoktur. Ancak bazı ilâhî hükümlerinin illeti olması hususunda iki görüş vardır."***

Kulların fiillerin güzel veya çirkin olarak isimlendirilmesinde aklın hiçbir rolü yoktur. Bunları belirleyen Allah ve O'nun izni ile Resûlü'dür. Mu'tezile ise bütün bunlarda hâkim unsurun akıl olduğunu iddia etmiştir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Irak ulemâsının çoğunluğu ise sadece Allah'ın varlığı ve kemâl sıfatları ile muttasıf olması hususunda akla tam yetki vermişlerdir. Bu beyit, bir önceki beyti te'kîd ve kendisinden sonra gelecek olana bir hazırlıktır.

Allah'ın fiillerinde ve ahkâmında kullar için bir maslahat bulunması veya bir gāyeye mâtuf olması hususunda ihtilâf edilmiştir. Eş'arîler'in çoğunluğu Allah'ın fiillerinin ve hükümlerinin tamamının bir gāye ile muallel olmadığını veya kullar için bir maslahat taşımadığı iddia etmişlerdir. Çünkü bu durum, Allah'ın fiillerindeki o gāye ile

[127] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 27b-29a.

tam olmasını gerektirdiği gibi, Allah'ın ondan etkilenmesini de gerektirir. Çünkü gāye fâilin fâiliyetinde etkin bir illettir.

Mu'tezile ise, benimsedikleri "**aslah**"[128] (vücûb alellâh) teorisinin bir gereği olarak, Allah'ın bütün fiil ve hükümlerinin bir gāye ve kulların maslahatı ile muallel olduğunu savunmuşlardır. Bu durum, Allah üzerinde bir zorunluluk olarak kaçınılmazdır.

Filozofların çoğunluğu ise, tıpkı Eş'arîler gibi ilâhî fiillerin bir gāye ile muallel olmadığını iddia etmişlerdir. Ancak onların bu konudaki görüşünün Eş'arîler'den farkı, onlara göre Allah'ın fiilleri ihtiyârî değil, zorunludur. Dolayısıyla muallel olmaktan uzaktır.

Mâtürîdîler'in çoğunluğu ise Allah'ın bir keremi ve fazlı olarak hüküm ve fiillerinin gāye ve kulların maslahatları ile muallel olduğu kanaatindedirler. Çünkü aksi durum Allah için "abes" olan bir durumu ifade etmek olur.[129]

Otuz altıncı beyitte konu edilen mesele ise, kulların güçlerinin üzerinde bir şeyle sorumlu tutulması meselesidir.

36. *"Kul, gücünün üstünde bir şey ile mükellef tutulmaz. Ancak (bu hükmü vermek), âciz ve sınırlı aklın (vereceği bir hüküm) değildir."*

Şârih, muhâlin türlerini açıklayarak şerhine başlamıştır. Mâtürîdîler'e göre muhâl iki türdür. Birincisi, muhâl-i zâtîdir. Devenin iğne deliğinden geçmesi gibi. İkincisi ise muhâl-i âdîdir. Havada uçmak gibi. Eş'arîler'e göre ise bunlarla birlikte üç kısımdır. Üçüncüsü de muhâl-i ârizîdir. Allah'ın ilminin hilâfına taalluk ettiği şey ile sorumlu tutması gibi. Kâfire îmân, âsiye de tâatin teklif edilmesi bu türdendir. İlk ikisi aslâ gerçekleşmemiştir. Üçüncüsü ise zâtı itibariyle kulun gücüne nazaran vâkî olmuştur. Eş'arîler'e göre üçü ile de teklîf câizdir. Çünkü Allah kabîh olanı yapmaz. Yaptığı her şey güzeldir. Mâtürîdîler'e göre birincisi câiz değildir; ikinci câizdir, ama vâki değildir; üçüncüsü ise hem câiz hem de vâkidir. Mu'tezile'ye göre ise ilk ikisi, aklın çirkin kabul etmesinden dolayı câiz değildir.[130]

---

[128] Bk. Avni ilhan, "Aslah", *DİA*, III, 495-496.
[129] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 29a-30a.
[130] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 30b.

Bu beytin konusu ise Allah'ın kulları için en faydalı olanı yapma zorunluluğu iddiasıdır.

37. "Eğer aslah (Allah için) farz olsaydı, hiçbir kimseyi küfür, fakirlik, musibet ve hüzünlerle denememesi gerekirdi."

Mu’tezile, Allah'ın hem dînî hem de dünyevî meseleler de kullar için en faydalı olanı yapmasının zorunluluğunu iddia etmiştir. Çünkü Allah'ın kabîh olanı yapması imkânsızdır, dolayısıyla faydalı olanı yapmaya riâyet vâciptir. Buna karşılık bu beyitte nâzım, kullar için açıkça faydalı olmadığı anlaşılan küfür, fakirlik, musibetler ve can sıkıcı şeylerin onların başına gelmemesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ayrıca Allah'ın zorunlu olarak yaptığı şeye, kulun şükrünün gerekliliği söz konusu edilemez. Bir de diğer kullardan daha fazla imtihanlardan geçen peygamberlerin durumu nasıl açıklanacaktır. Bu ve buna benzer argümanlarla açıklamalarda bulunan şârih, bu beytin şerhini Sa‘düddîn et-Teftâzânî'den yaptığı alıntı ile bitirmiştir.[131]

Nâzım, aslah meselesini izah ettikten sonra rızık konusuna temas etmiştir.

38. "Rızık, canlılar için yaratılıp yedikleri, helâl ve haram olarak iki kısma ayrılan şeydir."

Şârih, rızkın Allah'ın canlıların faydalanmaları için yarattığı, yiyecek, içecek veya giyecek türünden ister helâl isterse harâm bütün nimetleri kapsadığını belirtmiştir. Mu’tezile’nin yalnızca helâl olanların rızık kategorisine girdiğini iddia etmesini ise, ömrü boyunca hiç helâl yemeyen kimsenin Allah tarafından rızıklandırmadığını söyleme durumuna düşüleceği gerekçesi ile reddetmiştir.[132]

Otuz dokuzuncu beyitte ise kulların ecelleri meselesi konu edilmiştir.

39. "Hiçbir canlı ecelinden önce ölmez. Yabânî hayvanların azı dişleri arasında kesilse bile."

Ecel, Allah’ın ezelde bildiği ve ölümün gerçekleşmesinin takdir edildiği vakittir. Ecel belirlenmiş bir vakittir, onun ne geri ne de ileri gitmesi mümkün değildir. Kişi, bir başka şey tarafından öldürülmüş olsa da, o yine de eceli ile ölmüştür.

---

[131] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 30b-31a.
[132] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 31a-31b.

Sadakanın ömrü uzatması ise, “ecelin muallak” olması demektir. Allah Teâlâ, kişinin ömrünü sadaka verirse şu kadar, vermez ise şu kadar şeklinde bazı şeylere bağlı olarak takdir etmiştir. Ancak Allah, ezelî ilmi ile olacak olanı gerçekleşmeden evvel de bilir.

Mu’tezile ise kulun iki ecelinin olduğunu, birisinin “katil” diğerinin de “mevt” olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre eğer kul öldürülmemiş olsaydı, normal ölüm ile ecelinin gelmesine kadar yaşardı. Onlardan bazıları ise ecelin tek olduğunu, ancak kâtil maktûlü öldürmekle onun ecelini kesmiştir. Tüm bunlar, müellifin nezdinde butlânı apaçık olan durumlardır.[133]

Kırkıncı beyitte âlemi oluşturan unsurlarla berâber âlemin hudûsuna temas edilmiştir.

40. *"Bütün felekler ve unsurlar hâdistir. Onların cüzü burhânla (sâbittir ki) cevher-i ferddir."*

Basît cisimlerin hakîkat-i hâricîleri konusunda beş yaklaşım vardır. Kelâmcıların çoğunluğu onun, “cüz-i lâ tetecezzâ” olarak adlandırılan sonlu cevher-i ferd olduğunu söylemişlerdir. Nazzâm ise onun, sonu olmayan cevher-i fert olduğu kanaatindedir. Filozofların çoğunluğu da onun, kendi nefsinde bir birlik olduğunu, fâsıla ve cüzlerinin olmadığını ve sonu olmayan bölünmelere kâbil olduğunu söylemişlerdir. Şehristânî ise, filozoflar gibi düşünür, ancak ona göre bunların bölünmeleri sonludur. Demokritos'a göre ise, bi'l-fiil bölünmeye kâbil olmayan sert küçük cisimlerdir.

Şârih bu husustaki farklı yaklaşımları bu şekilde zikrettikten sonra, Ehl-i sünnet'in “cüz-i lâ tetecezzâ” konusunda ileri sürdükleri delilleri üç madde halinde zikretmiştir.

Birincisi, cisim iki etrafı arasında mahsûrdur. Oysa sonu olmayan şeyin iki taraf arasında kuşatılmış olması düşünülemez. Pek çok kuşatıcıyı söz konusu bile etmeye gerek yoktur.

İkincisi, eğer cisimlerin bölünmesi, bölünmeyen son cüzde son bulmasaydı, gök gibi ulvî bir yerde ve hardale gibi küçük bir cisimde Allah'ın kudretinin bunlara taalluku

[133] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 31b-32a.

ile sonsuza kadar devam eder giderdi. Bu durumda her ikisinin de cüzleri ve kendileri birbirine eşit olurdu. Bu ise bedâhetle bâtıldır.

Üçüncüsü, cüz olmasaydı ve cüzün bölünmesi son bulmasaydı, Allah'ın hardal tanesini sonu olmayan tabakalara bölmesi câiz olurdu, bu tabakalarla yeryüzünü ve gökyüzünü doldururdu, bundan sonra da sonu olmayacak şekilde üzerine daha da artırırdı. Bu da butlânı apaçık olan bir durumdur.

Bundan sonra da filozofların delillerine yer vermiş bunların tutarsızlıklarını ispat etmiştir. Şârih, filozoflardan Meşşâîlerin cism-i basîtin heyûlâ ve sûretten mürekkep olduğunu, bu ikisinin de kadîm olduklarına inandıklarını ve cesetlerin haşirini inkâr ettiklerini belirtmiştir. İşrâkîler ise, basît cismin cisimsel sûretin kendisi olduğunu ve bununda kadîm olduğunu iddia etmişlerdir. Kelâmcılar ise bunların delilerini çürütmüşler, âlemin hâdis olduğunu ispat etmişlerdir. Bunun için de pek çok aklî ve naklî delil serdetmişlerdir. Ayrıca âlemin sonradanlığı zâtî bir sonradanlık değildir, âlem sadece zamânî bir sonradanlıkla da hâdistir.[134]

Nâzım, âlemde müessir gücün sadece Allah olduğunu aynı zamanda âlemi oluşturan kısımlar arasında bir bağ bulunduğunu izah etmek üzere aşağıdaki beyti nazmetmiştir.

41. *"Ulvî âlemin süflî âlemle yörüngede dönüyor olması sebebiyle bir bağı vardır ancak bu bağ, illiyet bağı değildir. Belki ilişki karşılıklıdır."*

Sâbiûn ve Müneccimûn tâifesi, feleklerin hareketi ile hareket eden yıldızların süflî âlemde gerçekleşen olaylara etki eden illet pozisyonunda olduklarına inanırlar. Buna delil olarak da dört mevsimde ulvî âlemdeki hareketlere göre var olma veya yok olma şeklinde süflî âlemde gerçekleşen deverânı göstermişlerdir. Bazı kelâmcılar ise, ulvî âlem ile süflî âlem arasında hiçbir irtibat olmadığını iddia etmişlerdir. Oysa bu iki âlemi birini diğerine sebep kılmak için birbirine bağlayan Allah Teâlâ’dır. İki âlem arasında illiyet bağı kurmaya gerek yoktur çünkü belki de illeti ma’lûl, ma’lûlü illet kılacak şekilde yörünge dönen konumunda, dönenler de yörünge konumunda olabilir. Bilakis karşılıklı

---

[134] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 32a-33a.

olan şeylerden herbiri dönüyordur ve her ikisi de baba-oğul gibi sebeb-müsebbeb ilişkisi içerisindedir.[135]

Hızır Bey, ilâhiyat bahislerini tamamlamasından sonra nübüvvet bahislerine başlamıştır.

NÜBÜVVET BAHİSLERİ

Nübüvvet bahislerinde ele alınan ilk konu, genel çerçevede Allah'ın kulları için onların içlerinden peygamberler göndermesidir.

42. ***"Allah Teâlâ hidâyet için bizlere açık deliller ve mûcizelerle doğrulanmış resuller gönderdi."***

Şârih Dâvûd-i Karsî, nübüvvet meselesinin zarûriyyât-ı dîniyye'nin en önemli meselelerinden biri olduğu için hemen ilâhiyat bahislerinin ardından geldiğini ifade etmiştir. Nâzım'ın beyitte (اللهُ أرسلَ فينا) ifadesindeki (فينا) kelimesinin (إلينا) anlamında olduğunu, peygamberlerin tüm insanlara gönderilmiş olmalarına rağmen, müminlere olan husûsiyetlerini belirtmek için onun böyle bir kullanıma başvurduğunu belirtir. Ayrıca peygamberlerin gönderilme sebebi olarak şunları sayar: Hidâyet, hakîkî (yaşama) gāyemizi hatırlatma ve buna ulaştıracak yolu bildirme. İnsanların ulaşmaları gerekli olan asıl, hakîkî gāye "ebedî âhiret saâdeti"dir. Buna ulaştıracak yol ise, “nebevî şerîatler”, “ilâhî dinler” olarak isimlendirilen nebevî, ilâhî, amelî, ahlâkî ve itikâdî olan hükümlerin tamamıdır.

Resûl ise sözlükte; risâle (mektup) kökünden gelir. Bir kişiden başka bir kişiye sözün aktarılması demektir. Şerîatta ise; Allah'ın hükümlerini tebliğ için kullarına gönderdiği, yanında kendisine verilen bir kitabın veya bir başka peygambere verilen bir kitabın veya yeni bir şerîatın bulunduğu insandır. Nebî ise lügatte; nebe (haber) kelimesinden gelir. Şerîatta ise; Allah'ın hükümlerini tebliğ için kullarına gönderdiği ve beraberinde önce kitap sonra da yeni bir şerîat getiren insana denir. Şârih, resûl ve nebî tanımlarından sonra, bazı rivâyetlerde geçen enbiyânın ve resûllerin sayılarına dair bilgileri aktarmıştır.

Mûcizelerin; öncelikle Allah tarafından yaratıldığını, bunların olağanüstü, alışılmamış bir şey olduğunu, amacının da Allah elçilerinin doğrulanmasını sağlamak

[135] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 33a-33b.

olduğunu belirtmiştir. Mûcize kavramı yanında bu bahiste diğer kelâm kitaplarında da görmeye alışkın olduğumuz üzere bu konu ile ilgili olarak kullanılan irhâsât, kerâmât, ihânât ve istidrâcât gibi diğer olağan dışı hallere delâlet eden kavramları da açıklamıştır. Sihrin ise, cumhûra göre sebeplere dayalı olarak kulun teşebbüsü ve Allah'ın yaratması ile gerçekleşen sıradan durumlardan olduğunu ifade etmiştir.

En sonda ise nübüvveti, velâyeti ve her türlü hâriku'l-âde'yi inkâr edenlere karşı Hayâlî Çelebi'nin yapmış olduğu eleştiride dozu aştığını belirtmiş, bu konuyu fazla uzattığını söylemiştir.[136]

Hızır Bey, bu bölümün ikinci beytinde insanlara Peygamber gönderilmesinin sebeplerine değinmiştir.

43. *"(Allah Teâlâ)mahlûkâtın aklî hükümler ve yine dînî hükümler hususunda bir mütemmime ihtiyacı sebebiyle (peygamberler)gönderdi"*

Şârih, ne kadar zirveye ulaşmış olursa olsun aklın, vehim kuvvetinin kendisine yönelik etkisi yüzünden hataya düştüğünü, bu durumun özellikle de dînî ve itikâdî meselelerde ortaya çıktığını söyler. Buna örnek olarak da, küfre düşen filozofları, dalâlet ehli fırkaları ve ilhâda düşen sûfîleri sıralar. Muhakkik âlimlerin, aklın bedâheti ile vehmin bedâhetinin birbirlerine benzerlikleri sebebiyle, onlara dayalı bilgilerin akâid-i dîniyyeden sayılamayacaklarını, özellikle de yakînî bilgiye dayanması gereken aslî meselelerin ancak yakînî bilgi ifade eden katî muhkem naslara dayanması gerektiğini vurguladıklarını belirtmiştir. Ayrıca Adudüddîn el-Îcî'nin "Akıl ve nakil birbirine muarız olduğu zaman, akıl öne alınır ve nas da te'vîl edilir" sözünün delâleti zannî olan müteşâbih naslar için söz konusu olduğunu, yoksa delâleti katî muhkem naslar için olmadığını söylemiştir.

Beşer aklının, kulun yapması veya yapmaması gerekli olan hususları belirlemede hataya ve yanlışa düşebilme gibi eksiklikleri dolayısıyla, bu kusurları giderici bir fonksiyona sahip bir tamamlayıcıya (mütemmime) ihtiyacı olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde dînî meselelerde akıl da bir mütemmime ihtiyaç duyar. Çünkü ilâhî ahkâmın tafsilâtına dair meselelerde bir peygamberin muallimliğine ihtiyaç vardır. Yani insan, Allah'ın murâdını açıklayan nebevî hadislere ihtiyaç hisseder. Burada peygamberlerin

[136] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 33b-34b.

beyânlarına ihtimâmı artırma ve ta'zîm için hâssın âmma atfı kabîlinden bir durum söz konusudur.

Dâvûd-i Karsî, bu beytin ilâhî şerîatleri ve peygamber gönderilmesini kökten inkâr eden, aklî hükümlerin her zaman doğru ve yeterli olduğuna inanan, herkesin takip ettiği yolun kendine göre hak, hasmına göre ise bâtıl olduğuna inanan, şerîatların akla uygun olmayan şeyleri içerdiğini söyleyen ve dolayısıyla bunların Allah'tan gelmediğini düşünen Ehl-i ibâha'dan Gulât-ı sûfîyeye reddiye olduğunu ifade etmiştir. Burada da Muhyiddîn İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem'de* Ehl-i şerîat'ın hepsinin kâfir olduğunu, ulûhiyyet iddiasında bulunan herkesin de iddiasında doğru olduğunu, her şahsın mezhebinin kendine göre hak, hasmına göre ise bâtıl olduğunu söylediğini belirtir. Daha sonra da bir kısım aklî çıkarımlarla şerîatın emir ve nehiylerinin hiçbir mâkûl yanı olmayan şeyler olduğunu gerekçe göstererek, üzerlerindeki teklîf sorumluluğundan sıyrılan bir kısım ibâhiyyeden sözeder. Bunların birçok İslâm beldesinde halkın içinde yaşayan ve onları doğru yoldan saptıran insanlar oldukları için, bu konulara değinme ihtiyacı hissettiğini belirtir. Bunlarda bâtınî, ibâhî bir yapı olan Gulât-ı Şîa'nın etkisinin olduğunu da ifade eder.[137]

Nâzım, peygamber gönderilmesinin bir başka hikmetine şu şekilde temas etmiştir.

44. *"Eğer peygamber gönderilmemiş olsaydı (insanın) nefsine düşkünlüğü ve düşmanlıkları sebebiyle, ne dünya ne de âhiret işleri muntazam olmazdı."*

Şârih ise, nâzımın bu beyitte **kıyâs-ı hulfî** yöntemiyle meramını izah ettiğini söylemiştir. İnsanın kendi faydasına olan şeyi elde etmeye düşkün bir varlık olduğunu, dolayısıyla güçlü olanın güzel olan her şeyi kendi elde etme arzusuyla zayıfların sınırını aşacağını, onlara zulmedeceğini belirtmiştir. Dünya ve âhiret saâdetinin, peygamber gönderilmesi ve onlar aracılığıyla insanlara gönderilen ilâhî nizâmlar olmadıkça sağlanamayacağını vurgulamıştır.[138]

Hızır Bey, peygamberlik müessesesinin gerekliliğini isbât ettiği önceki üç beytin ardından, Hz. Peygamber ile ilgili meselelere şu şekilde geçiş yapmıştır:

---

[137] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 34b-35b.
[138] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 35b-36a.

45. *"Muhammed, (huzurunda olan ashâbının onun) doğruluğunu kurtlardan ve cansızlardan işittikleri peygamberlerin en faziletlisidir."*

Şârih, nâzımın genel bir husus olan peygamberlerin gönderilişi meselesinden, daha özel bir husus olan peygamberimizin gönderilmesine geçiş yaptığını ifade ederek başladığı şerhinde, peygamberimizin diğer peygamberlerden dünya hayatında ilim, amel ve değerli menkıbelerinin fazlalığı ile âhirette de sevâb, derece ve Allah'a yakınlık açısından üstün olduğunu beyân etmiştir. Onun, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstünlüğü konusunda zikrettiği deliller ise şu şekildedir: Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin diğer dinleri nesh eden en mütekâmil din olduğu, âhir zamana kadar bâkî olduğu için dinlerin en faydalısı olduğu, en büyük mûcizesi olan Kur'ân'ın mûcizelerin en faydalısı ve en uzun süre kalanı olduğu, Allah Resûlü'nün Allah'ın habîbi ve makām-ı habîbin de en yüce makam (makām-ı mahmûd) olduğu, Hz. Peygamber'in bütün insan ve cinlere gönderilmiş olduğu, onun Peygamberlerin sonuncusu olduğu, ümmetinin âlimlerinin diğer ümmetlerin âlimlerinden daha fazla insanlara yararlı olanlar olduğu ve onun ümmetinin diğer ümmetlerden sayıca daha fazla ve faziletçe daha üstün olduğu gibi deliller ileri sürmüştür.

Daha sonra ise, beyitte ifade edilen canlı ve cansız pek çok varlığın Hz. Peygamber'in peygamberlik iddiasındaki doğruluğuna şâhitlik ettiklerini ve insanların da bunlara şâhit olduklarını nakleden ve onun hadis kaynaklarında yer alan hissî mûcizelerinden bazı örnekleri aktarmıştır.[139]

Kırk altıncı beyit ile Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi ve sonrası şahsî durumuna işâret etmiştir.

46. *"Onun durumu (nübüvvet öncesi ve sonrası) iki halde de, (onun hâlini) iki gözü ile mülâhaza eden için apaçıktır."*

Dâvûd-i Karsî, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin Kur'ân mûcizesi ve diğer hissî mûcizeleri ile sâbit olduğunu, bunların yanı sıra bazı muhakkik âlimler tarafından aklî iki argüman daha sunulduğunu belirtirek bunları izah eder. Birincisi, onun nübüvvet öncesi ve sonrası sözlerinin, fillerinin, ahlâkının, inancının ve yaşantısının yüceliğidir. İslâm'ı tebliğ sırasındaki meşakkatlere sabrı, Müslümanlara karşı cömertliği ve şefkati, dünyaya

[139] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 36a-37a.

ve düşmanlarının dünyalık tekliflerine meyletmemesi, daha pek çok ahlâkî fazileti, okuma yazma bilmeyen biri olarak arkasında bıraktığı ilmî mirası gibi tüm hususlar, onun doğruluğunun en büyük delilleridir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın, kendisi adına yalan uyduran bir kişi üzerinde bu gibi kemâl sıfatlarını toplamış, ona yirmi üç sene gibi uzun bir zaman mühlet vermiş olması, sonra da dininin diğer dinlere galip gelip yayılması, onun takipçilerinin de aynı yolu kıyâmete kadar sürdürecek olması aklî bir imkânsızlıktır.

İkincisi ise, Hz. Peygamber'in gönderildiği ve tebliğe başladığı sırada kendi toplumundan dünya üzerindeki bütün topluluklara kadar tamamının ahlâkî olarak nasıl da dibe vurduklarını, daha sonra Hz. Peygamber'in bildirdiği öğretinin böyle bir karanlığa bürünmüş âlemi nasıl da aydınlattığı, yaşadığı toplumu ve dünyayı nasıl da değiştirdiğine dayalıdır. Müellifimiz, icmâlî olarak bu beytin anlamını ise, "baş gözü ile bakan ve basîret gözü ibret alan kişiler, Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi ve sonrası hayatını mülâhaza etmek sûretiyle onun peygamberliğini apaçık görüp kabul edeceklerdir" şeklinde verir. [140]

Hızır Bey, Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olan mûcizelerinden bahsediyor.

47. *"Osman b. Affân'a isâbet edecek olan bir belâyı bildirmesi gibi gayba dair haber vermesi (de onun mûcizelerindendir)."*

Dâvûd-i Karsî, bu beyte konu olan olayı anlatmaya geçmeden önce Hz. Peygamber'in gelecek ile ilgili ihbârlarının Allah'ın bildirmesine dayandığını vurgulamıştır. Buhârî'nin Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den naklettiği bir hadîs-i şerîfte, Hz. Peygamber bir gün bir bahçeye giriyor ve kapıda da Ebû Mûsâ el-Eş'arî duruyor. Daha sonra, önce Hz. Ebû Bekir, sonra Hz. Ömer geliyor. Hz. Peygamber her ikisine de giriş için izin vermesini ve cennetle müjdelemesini söylüyor. Bu iki sahâbîden sonra Hz. Osman geliyor. Ona da giriş için izin vermesini, kendisine isâbet edecek bir musibet üzerine gireceği cennetle onu müjdelemesini emrediyor.[141] Dâvûd-i Karsî, belirli bir olaya işâret eden bu beytin şerhinde sadece bu rivâyeti nakletmekle iktifâ etmiştir.[142]

---

140 Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 37b-38b.
141 Buhârî, Âhâd Haberler, 2762.
142 Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 38b.

Nâzım Hızır Bey, Hz. Peygamber'in gelecekte gerçekleşecek olaylara dair verdiği gaybî haberlere örnek vermeye devam ederek Kisrâ ve ashâb arasında vukû bulacak olan olaylara şu beytiyle işâret ermiştir:

48. ***"Şehirlerin tahrîbi ve hazinelerin infâkına dâir sahâbe ve Kisrâ arasında cereyan edecek olan şeyleri (haber vermesi de Onun mûcizelerindendir)."***

Dâvûd-i Karsî bu beytin de bir önceki beyitte olduğu gibi Hz. Peygamber'in haberî mûcizelerinden biri olduğunu söylemiş, bu vesileyle Hz. Peygamber'in vefâtından sonra gerçekleşecek olan olaylara işâret eden iki hadisini nakletmiştir. Birincisinde Hz. Peygamber Adiyy b. Hâtim'i eğer Allah kendisine ömür verirse Kisrâ b. Hürmüz'ün hazinelerinin fetholunacağını görmekle müjdelemiştir. [143] Ebû Hüreyre'nin naklettiği ikinci hadiste ise Kisrâ ve Kayser'in helâk olacağı ve kendilerinden sonra bir daha Kisrâ ve Kayser olmayacağını bu ikisinin hazinelerinin Allah yolunda infâk edileceğini haber vermiştir.[144] Dâvûd-i Karsî bu konuda daha fazla ayrıntı isteyen kişinin siyer kitaplarına müracaat etmesini tavsiye ederek bir sonraki beytin şerhine geçmiştir.[145]

Hz. Peygamber'in mûcize örnekleri zikredilmeye devâm edilmiştir.

49. ***"İki defa deniz savaşı yapılacağını ve ilkinde Bintü Milhân'ın yer alacağını (haber vermesi de) bunlardandır."***

Yine müstakil bir olaya işâret eden bu beytin şerhinde Dâvûd-i Karsî olaya konu olan hadisi zikretmekle yetinmiştir. Hz. Peygamber Ubâde b. Sâmit ile eşi Ümmü Harâm bintü Milhân'ın evine misafir olmuştur. Burada üç defa uykuya dalıp uyanan Hz. Peygamber, rüyâsında ümmetinin Akdeniz'e açılacağını gördüğünü haber vermiştir. Ümmü Harâm bintü Milhân'ın onlarla beraber sefere çıkmak için Hz. Peygamber'den duâ istemesi üzerine Hz. Peygamber: "Sen, benim ümmetimden Akdeniz'e çıkanların ilklerinden olacaksın!" şeklinde karşılık vermiş, nitekim bu olay da daha sonraki yıllarda Hz. Peygamber'in haber verdiği şekilde gerçekleşmiştir.[146]

Bu beyitle birlikte Resûlullah'ın ihbârî mûcizelerinin ardından hissî mûcizeleri zikredilmeye başlanmıştır.

---

[143] Buhârî, Menâkıb, 25.
[144] Buhârî, Menâkıb, 25.
[145] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 38b.
[146] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 39a.

50. ***"Ay'ı yarması (şakku'l-kamer) ve Mi'râc'ın ertesi günü (Kureyş'in Beyt-i Makdis'teki) kervanlarından soranlara (kervanın durumunu) açıklaması (da onun mûcizelerindendir)"***

Beytin şerhinde Dâvûd-i Karsî yine işâret olunan olaylara dair rivâyetleri aktarmakla yetinmiştir. Ay'ın yarılması (**inşikâku'l-kamer**)[147] mûcizesi, Mekkeliler'in Hz. Peygamber'den doğru söylediğine delâlet edecek bir delil istemeleri üzerine, Hz. Peygamber'in parmağı ile işâret ettiği ayın ikiye bölünmesi mûcizesidir. Ancak Mekkeliler, bu mûcizeyi görmelerine rağmen sırf inatlarından dolayı ona îmân etmediler. Beyitte işâret edilen ikinci olay ise Hz. Peygamber'in Mekke'den Mescid-i Aksâ'ya, Mescîd-i Aksâ'dan da **Sidretü'l-Müntehâ**'ya[148] götürüldüğünü haber vermesi üzerine, başta Ebû Cehil olmak üzere Mekkeliler tarafından alaya alınması olayına işâret etmektedir. Bu olayın doğruluğuna inanmak için inkârcılar ondan kendilerine Mescid-i Aksâ'nın ve yine o bölgede bulunan ticaret kervanlarının durumunu anlatmasını istemişlerdir. Hz. Peygamber de onlara, hem Mescid-i Aksâ'yı hem de kervanlarını vasfetmiştir. Kendilerine geri dönen kervanlarını Hz. Peygamber'in anlattığı gibi gören müşrikler, bu mûcizeye tanık olmalarına rağmen yine de îmân etmemişler ve bunun bir sihir olduğunu iddia etmişlerdir.[149]

Nâzım'ın işâret ettiği iki mûcize de şu şekildedir.

51. "Bedir (gazvesinde düşmanların) gözlerine kum serpmesi ve Uhud (savaşında) İbn Nu'mân'ın (yerinden fırlayan) gözünü iyileştirmesi (peygamberimizin mûcizelerindendir)."

Dâvûd-i Karsî, Bedir'in Arapların yılda bir defa etrafında toplandıkları, pazarlarını kurdukları kuyunun adı olduğunu, onun çevresinin de bu adla isimlendirildiğini, beyitte geçen "hasbâ" kelimesinin de, "küçük taş ve kum" anlamına geldiğini belirtmiştir.

Beyitte işâret edilen birinci olay, Bedir Savaşı'nda yaşanmıştır. Mekke müşrikleri ile Müslümanlar karşı karşıya geldiklerinde Hz. Peygamber, Allah'a niyâzda bulunmuş, bunun üzerine Cebrâil inmiş, ona avucuna yerden biraz kum alıp müşriklerin

[147] İlyas Çelebi, "İnşikāku'l-Kamer", *DİA*, XXII, 343-345.
[148] Hz. Peygamber'in, Mi'rac gecesi yanında ilahi sırlara mazhar olduğu ağaç ile ilgili bk. Süleyman Uludağ, "Sidretü'l-Müntehâ", *DİA*, XXXVI, 151-152.
[149] Dâvûd-i Karsî, "ح"nüshası, vr. 34b-35a.

gözlerine atmasını söylemiş, gözlerine dolan kumlarla meşguliyet, müşriklerin bir kısmının öldürülmesi bir kısmının da esir alınması ile onların hezimete uğramalarını sağlamıştır.

İkinci olay ise Uhud Savaşı'nda gerçekleşmiştir. Savaş sırasında aldığı darbe ile İbn Nu'mân'ın gözü yerinden fırlamış, çıkan gözünü Hz. Peygamber'e getirmiş, o da onu yerine koymak sûretiyle iyileştirmiştir.[150]

Hızır Bey, âhâd yolla rivâyet edilen mûcize örneklerinin ardından bunların senedlerine dikkat çekmek istemiştir.

52. *"(İmâm Buhârî ve İmâm Müslim'in) sahîhaynda rivâyet ettikleri gibi (diğer hadis imâmları da) sahîh senedlerle (mûcizelerle ilgili) pek çok (hadis) rivâyet etmişlerdir"*

Şârih, sahîh hadis kitapları diye adlandırdığı altı sahîh hadis kitabının *(Kütüb-i Sitte)* isimlerini zikreder. Şârih Hz. Peygamber'in mûcizeleri ile ilgili sahîh senedlerle pek çok hadis rivâyet edildiğini, bunların da sahîh hadis kaynakları olan Kütüb-i Sitte'de yer aldığını belirtmiş, bu altı hadis kaynağının isimlerini tek tek zikretmiştir. Daha sonra sahîh, hasen ve zayıf hadisin tanımlarına yer vermiş, sahîh hadisin kısımları olan merfû, mevkuf ve maktû hadis türlerini tanımlamıştır. Sahîhayn teriminin de, İmâm Buhârî ve İmâm Müslîm'in sahîhleri için kullanılan bir tâbir olduğunu belirterek bu beytin şerhini sonlandırmıştır.[151]

Bu beyitte ise bu rivâyetlerin yekûnûndan hâsıl olan sonuca işâret etmiştir.

53. *"(Peygamberimizin) doğruluğu (hakkında vârid olan) bütün rivâyetler ortak bir mânaya (delâlet eder). Bunlar, tıpkı Hassân b. Sâbit'in şiiri hakkında bilinenler gibi, tevâtür seviyesindedir."*

Dâvûd-i Karsî, Peygamberimizin doğruluğuna delâlet edecek bilginin yakînî bilgi ifade edecek mütevâtir seviyesinde kat'î bilgi olması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak zikredilen deliller zannî bilgi ifade eden âhâd hadis tarikiyle nakledilmiştir. Kat'î mûcizenin sübûtü hususunda âhâd hadis ile istidlâl sahîh olmaz. Bundan dolayı Hızır Bey'in bu beytiyle söz konusu kaideye cevap vermiştir. Bu âhâd hadisler zan ifade ediyor

---

150 Dâvûd-i Karsî, "ح"nüshası, vr. 35a-35b.
151 Dâvûd-i Karsî, "ح"nüshası, vr. 35b.

olsalar da, farklı mûcizelerin varlığına birer delildir. Tüm bu âhâd hadislerden ortaya çıkan sonuç, Peygamber'in Peygamberlik iddiasındaki doğruluğuna delâlet eden mûcizelerin sâbit olduğu gerçeğidir. Mânevî anlamda da bu rivâyetler tevâtür seviyesine ulaşmıştır. Tıpkı Hz. Ali'nin şecâati, Hassân b. Sâbit'in şiirleri ve Hâtim'in cömertliği gibi, âhâd yolla nakledilmelerine rağmen meşhûr olmuş bilgiler de bu türdendir.[152]

Hızır Bey hissî mûcizelere işâret ettiği beyitlerinden sonra şimdi de aklî mûcizelere işârette bulunduğu şu beytiyle Hz. Peygamberin doğruluğuna delâlet eden hususları zikretmeye devam etmektedir.

54. "(Arap edibleri) zihinlerini son noktaya kadar sarfetmelerine rağmen, Kur'ân'ın bir sûresinin (benzerini dahi getirmekten) âciz kaldıkları için en büyük mûcize Kur'ân-ı Kerîm'dir."

Dâvûd-i Karsî, Hızır Bey'in peygamberimizin doğruluğuna kesin bir şekilde delâlet eden pek çok mûcizeyi zikretmesinden sonra, onun mütevâtir yolla sâbit olmuş en büyük mûcizesini, yani Kur'ân mûcizesini, "hitâmuhû misk" kabîlinden ve onun kemâl derecesinde doğruluğuna delâlet edecek şekilde zikrettiğini belirtmiştir. Dâvûd-i Karsî, sayıca çokluklarına, belâgatta zirveye ulaşmalarına ve Kur'ân'a karşı koyma hususunda kendilerini helâk edecek derecede zihinlerini teksîf etmelerine rağmen, Arap belâgatçılarının Kur'ân'ın kısa sûrelerinin bile bir benzerini oluşturmaktan âciz kaldıklarını dile getirmiştir. Araplar'ın Kur'ân'ın mûcizeliği hakkında şunları söylediklerini nakletmektedir: Mefâsıl, makâtı' ve metâlî'lerda Araplar'ın kullandığı nazma muhâlif bir nazmının olması, pek çok gaybî haberi ihtivâ ediyor olması ahkâmında hiç bir çelişkinin bulunmaması veya bunların tamamı onun îcâzını gösterir. Dâvûd-i Karsî, daha sonra bazı Mu'tezîlî ve Şiîler'in **sarfe**[153] teorisini benimsediklerine işâret ermiştir. Buna göre, Arap belâgatçılarının Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye güç yetirmelerine rağmen, Allah onları bundan alıkoymuştur.[154]

Hızır Bey peygamberimizin en büyük mûcizesi olan Kur'ân mûcizesini zikrettikten sonra, onun en ilginç ve en büyük mûcizelerinden biri olan Mi'râc hâdisesine işâret etmiştir..

---

[152] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 39b.
[153] "Kur'ân-ı Kerîm'in erişilmez üstünlüğünü kanıtlamayı amaçlayan bir i'câzü'l-Kur'ân teorisi" anlamındaki bu kavram için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *DİA*, XXXVI, 140-141.
[154] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 39b-40a.

55. ***“(Peygamberimizin) Mi‘râcı’nın uyanıkken bedeni ile (gerçekleştiği), ilgili âyetin yanında, meşhûr ve âhâd hadislerin de delâletleriyle vâki olmuştur.”***

Dâvûd-i Karsî, Cumhûr-i Ehl-i sünnet’in Peygamberimizin mi‘râcının uyanık ve mübarek bedenleri ile gerçekleştiğini, Mekke’den Mescîd-i Aksâ’ya kadar gerçekleşen **İsrâ Hâdisesi**’nin Kur’ân’ın delâletiyle, oradan semâya çıkışının meşhûr hadislerin delâletiyle ve semâdan da cennete veya arşa veya mutlak yokluktaki âlemin ötelerine geçişin âhâd hadislerin delâletiyle sâbit olduğuna itikâd ettiklerini belirtmiştir. Dâvûd-i Karsî bundan sonra, mi‘râc hâdisesini ilgili rivâyetlerden ortaya çıkan genel çerçeveyi ifade edecek biçimde anlatmıştır.[155]

Hızır Bey bu beytinde Mi‘râc’ın tekrarı ile iki hadis arasındaki teâruzün ortadan kaldırılmasına işâret etmiştir.

56. ***“Mi‘râc’ın gerçekleşmesi mükerrerdir. (Ehl-i hadis) iki hadisin delâlet ettiği teâruzü onunla (mi‘râcın mükerrerliğiyle) ortadan kaldırmışlardır.”***

Dâvûd-î Karsî, *Şerhu’l- Makâsıd*’da Sa‘düddîn et-Teftâzânî’nin “Mi‘râc’ın kitap, sünnet ve ümmetin icmâı ile sâbit olduğu hususunda ihtilâf yoktur. İhtilâf, mi’râcın rüyâ halinde sadece rûh ile mi, yoksa uyanıkken cesed ve rûh birlikte mi olduğu veya biri Mekke’den göğe uyanıkken rûh ve cesediyle, biri de Mekke’den Kudüs’e oradan da göğe yükselme şeklinde iki defa mı olduğu hususundadır. Cumhûr’un bu konudaki görüşü ise peygamberimizin rûhu ve bedeni ile uyanıkken mi’râca yükseldiği şeklindedir. Dâvûd-i Karsî bu konudaki diğer görüşlere de yer vererek, bazılarının mi’râcın sadece rûh ile bir defa gerçekleştiğini, bazılarının rûh ve cesetle birlikte bir defa, bazılarının rûh ve cesed birlikte iki defa gerçekleştiğine inandıklarını ifade etmiştir. Hızır Bey’in görüşü ise, iki hadis arasındaki çelişki görüntüsünü ortadan kaldırmak için mi’râcın iki defa gerçekleştiği yönündedir. Bu iki hadisten birincisi Buhârî ve Müslim’in rivâyet ettikleri mi’râcın Hattim’den veya Hacer-i Esved’den rûh-beden birlikteliği ile gerçekleştiğine delâlet eden rivâyet, diğeri ise Muâviye’nin “Mi’râc sâlih bir rüyâ idi” ve Hz. Âişe’nin “Mi’râc gecesi Muhammed’in bedeni gözden kaybolmadı” sözlerinin delâlet ettiği sadece rûhun yükseltilmesi veya Ümmü Hânî’nin evinden rûh-beden birlikte yükseltilmesine delâlet eden rivâyettir. Cumhûr, rüyâ ile kastedilen şeyin “gözle görmek” anlamına geldiğini, bedeninin ortadan kaybolmamasını da “bedenin rûhtan ayrılmaması” şeklinde

[155] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 40a-42a.

te'vîl etmişlerdir. Dâvûd-i Karsî, mi'râcın rüyâda rûh ile gerçekleşmesinin inkârı gerektiren bir durum olmadığını söylemiştir. Oysa kâfirler kesin bir biçimde mi'râcı inkâr etmişlerdir. Hattâ Müslümanlardan birçoğu da bundan dolayı dinlerinden dönmüşlerdir. Sonuç olarak mi'râc, peygamberimize has bir durum ve onun mûcizelerinin en büyüklerindendir.[156]

Hz. Peygamber'in peygamberlik iddiasında doğruluğuna delâlet eden mûcizelerinin zikredilmesinin ardından gelen iki beyitte nâzım, İslâm dininin önceki dinleri nesh etmesi ve bununla ilgili meseleleri nazmetmiştir.

57. *"(Peygamberimizin) dini, bütün dinleri neshetmiştir. Dinlerin neshedilmesi Deyyân olan Allah'ın cehâletini gerektirmez."*

Dâvûd-i Karsî, peygamberimizin dini ile kastedilen şeyin ilâhî şer'î hükümler ve ictihâdî nebevî hükümler olduğunu diğer dinlerden kasdın ise, peygamberlerden önce gelen şer'î hükümler olduğunu söylemiştir. Nesihden kasdın ise, bazı fer'î hükümlerin müddetinin beyânı, nesheden hükmün taşıdığı maslahatların varlığı sebebiyle mensûh fer'î hükümlerde bulunan maslahatların sona ermesidir. Nesih hükmü ile ilgili âyeti zikreden Dâvûd-i Karsî, neshin Allah'a izâfe edilebilecek bir cehâleti gerektirmeyeceğini söylemiştir. Çünkü, bütün dinleri vaz'eden Allah'tır. Bu görüş, Yahudiler arasında yaygın olan bir görüştü. Onlar, Tevrat'ın hükmünün nesh edilmeyeceğine inanıyorlardı. Hızır Bey de bu beytiyle onlara cevap vermiştir. Yahudiler: "eğer böyle bir hükmün Mûsâ'ya (a.s) indirilen bir hüküm olduğunu bilseydik, Muhammed'e uyardık" demişlerdir. Dâvûd-i Karsî, onların bu hükmü kabul etmeme sebebinin, Muhammed'in ümmetine karşı besledikleri hasetten kaynaklandığını söylemiştir.[157]

58. *"Mûsâ b. İmrân, Tevrat'ın bazı hükümlerinin neshedileceğini zaman zaman söylemiştir. Fakat (Yahudi bilginler) hasedlerinden (dolayı) bunu nakletmemişlerdir."*

Şârih beyitte, bu konuda Hz. Mûsâ'nın (a.s) ümmetine ihtimal cihetinden de olsa bazı sözler söylediğine ve neshin imkânsızlığını savunan Yahudilere reddiye anlamı taşıdığına işâretler bulunduğunu söylemiştir.[158]

---

[156] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 42a.
[157] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 42a-42b.
[158] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 42b.

Hızır Bey, Peygamberliğin ispatından sonra Peygamberlerin vasıflarına işâret etmeye başlamıştır.

59. ***"Peygamberler (Ehl-i sünnet âlimlerinin) ittifâkıyla küfür, yalan ve fısktan berîdirler."***

Şârih, peygamberlerin hem peygamberlik öncesi hem de peygamberlik sonrası küfür, yalan ve fısk gibi haklarında nefret doğuracak hususlardan korunmuş oldukları konusunda ittifâk bulunduğunu belirtmiş, bütün dinlerde bu üç durumun en çirkin durumlar olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Ehl-i sünnet âlimleri, peygamberlerin gerek peygamberlik öncesinde gerekse peygamberlik sonrasında livâta ve zina gibi büyük günahlardan korunmuş olduklarını, hattâ peygamberlerin anne-babalarının bile bu tür hususlardan korundukları kanaatindedirler.

Altmışıncı beyit bir önceki beytin devamı olarak peygamberlerin mâsûmiyetine işâret etmektedir.

60. "(Ehl-i sünnet âlimlerinin) çoğunluğuna göre, (peygamberler) bilerek büyük günah işlemekten ve tartıyı eksik tutmak gibi basît tamahkârlık izlerinden de (berîdirler)."

Dâvûd-i Karsî, peygamberlerin hem peygamberlik öncesinde hem de peygamberlik sonrasında büyük günah işlemekten, bir lokma bile olsa, hırsızlık yapmaktan, bir tane ağırlığında dahi olsa, ölçüde eksiklik yapmaları gibi bayağılık ifade eden durumlardan korunmuş olduklarını söyler. Ancak çoğunluğa göre, nübüvvet sonrasında hata ile yüz kızartıcı olmayan günahları işlenmesi câizdir. Fakat tercih edilen görüş bunun aksidir. Yüz kızartıcı olmayan küçük günahlar ise, bunlar ister bilerek, ister onların hatâen yapılsın, nübüvvet sonrası dönem için âlimler tarafından câiz görülmüştür. Nübüvvet öncesinde ise, cumhûra göre, hem büyük hem de küçük günahların bilerek işlenmesi câizdir. Bunlar Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşleridir. Mu'tezile ise, nübüvvet sonrasında peygamberlerin büyük günah işlemesinin mümkün olmadığını, nübüvvet öncesinde ise bunun câiz olduğunu iddia etmiştir. Râfizîler ve Şîa'nın çoğunluğu ise, ne nübüvvet öncesi ne de nübüvvet sonrasında, ne isteyerek ne de hatâen, ne küçük ne de büyük, hiçbir günahın peygamberler için câiz olmadığını iddia etmiştir. Dâvûd-i Karsî

hem naslara hem de akla en uygun olan görüşün Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşü olduğunu belirterek, bu beytin şerhine son vermiştir.[159]

Hızır Bey, Peygamberlerin ismet sıfatına değindiği son beytinde peygamberlerin zelleleri ile ilğili nasların te'vîl edilmesi gerektiğini belirtmiştir.

61. ***“(Peygamberlerin bazı) günahlarını aktaran kıssalar, (bunların) bir unutma sebebiyle veya vahiyden önce (vukû bulmuş olabileceğine yorumlanarak) te’vîl edilir."***

Dâvûd-i Karsî, Hızır Bey’in bu beyit ile Hz. Âdem (a.s) ve Hz. Mûsâ’nın (a.s) kıssalarında olduğu gibi, hadisler ve âyetlerle sâbit olan bazı olayları, dalâlet ehli fırkalar tarafından Peygamberlerin nübüvvet sonrasında kasden büyük günah işlediklerini delil getirmelerinden dolayı, onlara cevap vermek üzere yazmıştır. Kıssaların te’vîl edilmesi ise, nasların zâhirine muhâlif küllî bir tenzîhi benimseyen Râfizîler ve Şîa’ya itiraz kabîlindendir. Dâvûd-i Karsî, kelâm âlimlerinin bu hususta şöyle söylediğini nakletmiştir: Peygamberlerin günahlarını bildiren kıssalar, şayet âhâd bir yolla vârid olmuşlarsa, bunlar *Kütüb-i Sitte*’de geçen sahîh hadisler bile olsalar, zâhire göre hepsi merdûttur. Çünkü râvîlerin hatâya nispeti, peygamberlerin günaha nispetinden daha uygundur. Ancak bunları ileride gelecek bazı şeylerle te’vîl etmek câiz olursa durum başkadır. Eğer bu bilgiler, Kur’ân âyetleri veya mütevâtir hadislerde yer alıp da bize tevâtüren gelmişse, bunlar dört aşamalı olarak te’vîl edilir:

Birincisi: Eğer başka bir mânaya hamledilebiliyorsa, zahirî mânası dışında uygun bir mânaya hamlederiz.

İkincisi: Eğer zâhirinden başka bir mânaya hamledemiyorsak Hz. Mûsâ (a.s) kıssasında olduğu gibi, bu durumun nübüvvet öncesinde ve hatâen gerçekleştiğini söyleriz.

Üçüncüsü: Nübüvvetten sonra unutarak veya hata ile gerçekleşmiş olduğunu söyleriz.

[159] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 42b.

Dördüncüsü: Bu günahın Evlâ olanı terk veya zelle kabîlinden olduğu söylenebilir. Ancak Allah Teâlâ bu durumu peygamberlik makâmının yüceliğini vurgulama ve peygamberlerin Allah'ın emir ve nehiylerine ta'zîm ve korunmuşluk hallerinin tespitinde mübâlağa için "günah" olarak isimlendirmiştir.

Son olarak şârih, peygamberlerin bütün insânî kemâl sıfatlarıyla muttasıf ve bütün beşerî eksikliklerden de berî olduğunu belirtmiştir.[160]

Hızır Bey, peygamberlerin ismet sıfatını beyân ettikten sonra bu beyitte peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu izâha başlıyor.

62. *"Peygamberlerin meleklere üstünlüğü vardır. (Allah'ın Hz. Âdem'e) ilim öğretmesi ve (meleklerin ona secde etmesiyle) şerefli kılması bunun iki delilidir."*

Dâvûd-i Karsî, bu beytin şerhine *Mevâkıf*'ta yer alan şu cümle ile başlamıştır: "Peygamberlerin yeryüzündeki meleklerden üstünlüğü konusunda bir tartışma söz konusu değildir. Ancak filozoflar ve Mu'tezile ile bizim aramızdaki tartışma ulvî semâvî melekler hususundadır. Âlimlerimizin çoğu, peygamberlerin onlardan üstün olduğunu söylemişlerdir." Üstünlükleri ise, sevap bakımından daha çok sevaba sahip olmaları yani cennetteki derecelerinin ve Allah katındaki mertebelerinin daha üstte olması demektir.

Bu beyitte yer alan Allah'ın ilim öğretmesinden maksat, Allah'ın Hz. Âdem'e (a.s) "eşyânın isimlerini öğretmesi" anlamındadır. Beyitte geçen "şerefli kılmadan" maksat, meleklerin Hz. Âdem'e (a.s) secde etmeleridir. Şârih, daha sonra beşer ve meleklerin farklı sınıfları arasındaki üstünlük meselesini ele alır. Meleklerin elçilerinin peygamberlerin dışında bütün beşer türünden üstün olduğunu, seçkin insanların ise meleklerin seçkinlerinden üstün olduğunu belirtir. Ona göre aynı şekilde diğer insanlar da diğer meleklerden üstündür.[161]

Hızır Bey, peygamberlerin efdaliyyetini açıkladığı dizelerinden sonra "kerâmet" konusuna geçiş yapmıştır.

63. *"(Allah'ın) velî (kulları) için kerâmet sâbittir. Selmân-ı Fârisî, Ebü'd-Derdâ ve Âsaf b. Berahya'dan nakledildiği gibi."*

---

[160] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 43a-44a.
[161] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 44a-44b.

Dâvûd-i Karsî söze velî kavramının lügat ve ıstılah anlamlarını vererek başlamıştır. Kerâmet de velîden, Allah'ın ona ikrâmı olan harîkulâde bir olay olarak sâdır olabilir. Bu konudaki rivâyetlerin çokluğu tevâtür derecesine ulaşmaktadır. Bu konuda misal olarak şunlar zikredilebilir: Üzeyir ve Meryem'in kıssaları, Hz. Süleyman'ın (a.s) Vezîri Âsaf b. Berahyâ'nın[162] kıssası, Ashâb-ı Kehf, Ebü'd-Derdâ[163] ve Selmân-ı Fârisî'nin[164] başına gelenler gibi.

Mu'tezile, mûcize ile karışacağı ve velî ve nebînin birbirinden ayırt edilemeyeceği gerekçesiyle, kerâmeti inkâr etmiştir. Oysa mûcize, peygamberlik iddiası ve inkârcılara karşı bir meydan okuma ile beraber bulunur. Aynı zamanda peygamberimizden sonra başka bir peygamber de gelmeyeceğine göre böyle bir karışma söz konusu olamaz.[165]

Hızır Bey, umûmî olarak "kerâmet" konusunu zikretmesinin ardından bu beytinde Hz. Ömer'in başından geçen bir olaya atıfta bulunmuştur.

64. "(Ömer) el-Fârûk'un, aralarında iki aylık uzaklık (olduğu halde düşmanların) Sâriye'ye (saldırılarına) engel olması (da bir kerâmettir)".

Hz. Ömer, **Nihâvend**'e gönderdiği ordunun başına **Sâriye**'yi [166]komutan tâyin etti. Uzun süre Sâriye'den haber alamayan Hz. Ömer, minberde iken düşmanın Sâriye ve ordusuna saldıracağını görür ve Sâriye'ye seslenir. Sâriye, Hz. Ömer'i işittikten sonra düşmana yönelir ve onları hezîmete uğratır. Bu olay gerçekleştiğinde, Hz. Ömer ile Sâriye arasındaki mesafe yaklaşık iki aylık bir uzaklığa tekâbül eden bir mesafe vardır. Başka bir olay da Nil Nehri'nin akışında değişmeler olduğunda ona süslenmiş bir kız çocuğu atılarak normal durumuna döneceğine inanılırdı. Bunu haber alan Hz. Ömer bir yazı yazar ve onun Nil Nehri'ne atılmasını ister. Ve Nil Nehri'nin suyu artar ve normal seyrinde akmaya devam eder.[167]

---

[162] İslâmî kaynaklarda Hz. Süleyman'ın kâtibi veya veziri olduğu kaydedilen bu kişi hakkında geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "Âsaf b. Berahyâ", *DİA*, III, 455.
[163] Bk. Abdullah Aydınlı, "Ebü'd-Derdâ", *DİA,* X, 310-311.
[164] Bk. İbrahim Hatiboğlu, "Selmân-ı Fârisî", *DİA*, XXXVI, 441-443.
[165] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 44b-45a.
[166] Konuyla ilgili rivâyetler ve bu komutan hakkında geniş bilgi için bk. Adem Apak, "Sâriye b. Züneym", *DİA*, XXXVI, 158.
[167] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 45a-45b.

Hızır Bey, velîlerin kerâmetinden sonra peygamberler ve velîler arasındaki üstünlük meselesine geçiş yapmıştır.

65. "Peygamber'in (velîden üstünlüğü) açıktır. Nitekim Ehl-i sünnet'e göre peygamberin nübüvvet makâmı, velâyet makamının üstündedir."

Şârihe göre nebînin velîye üstünlüğü, dünya hayatında nebînin sahip olduğu erdem ve faziletlerin çokluğu; âhiret hayatında ise Allah'a yakınlığın ve elde edilen sevabın fazlalığı ile açıklanmıştır. Daha sonra Hz. Peygamber'in sahip olduğu üstün özelliklere dikkat çekmiştir. Bu mesele hakkında Dâvûd-i Karsî, ilhâd ehli oldukları düşünülen bir kısım tasavvuf şeyhlerinin velîlik mertebesinin nübüvvet mertebesinden daha üstün olduğuna inandıklarını dile getirmiştir. Örnek olarak da Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* adlı kitabının başında yer alan: "Din, insanların efendisiyle tamam olmadı, bilakis onda iki tuğlalık boş bir yer kaldı. Bunlar gümüş bir tuğla ve altın bir tuğladır. Ben, altın bir tuğlayım ve Muhammed de gümüş tuğladır. Ben velîlerin sonuncusuyum, Muhammed de peygamberlerin sonuncusudur. Velîlik nübüvvetten üstündür."

Şârih, beytin birinci kısmının velâyetin nübüvvetten üstün olduğuna inananlara, ikinci kısmının ise peygamberlerin velâyetinin nübüvvetlerinden üstün olduğuna inananlara cevap teşkil ettiğini ifade etmiştir. Dâvûd-i Karsî, bunun da bazı câhil tasavvuf şeyhleri tarafından "velâyetin ibadet yoluyla Allah ile kurulan bir ilişki olduğu, nübüvvetin ise indirilen ahkâmın tebliği yoluyla insanlarla kurulan bir muâmele olmasına" dayanılarak iddia edildiğini söylemiştir.[168]

Peygamberlerin ve peygamberlik makamının üstünlüğünden bahsedilen beyitlerin ardından Hızır Bey, peygamberlerden sonra insanların en faziletlilerini sırasıyla aşağıda ki dört beyitte zikretmiştir.

66. "Akranlarından önce peygamberimizi tasdîki sebebiyle Ebû Bekir, peygamberlerden sonra insanların en fazîletlisidir.
67. "Ebû Bekir'den sonra (insanların en faziletlisi) Ömer el-Fârûk'tur. Çünkü o Resûl'ün dinini yaymada en hayırlı yardımcıdır."
68. "Bundan sonra âlimlerimiz Osman'ın üstünlüğü hususunda tereddüt olmayacağına fetvâ vermiştir."

[168] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 45b-46a.

69. "Bundan sonra ise (insanların en üstünü) Ali'dir. Çünkü o, Peygamber'e (soyca) en yakın ve damatları arasında en sevimlisidir."

Şârih Dâvûd-i Karsî ise üstünlüğün dünyada takvâca; âhirette ise sevapça çokluğu ifade ettiğini söylemiştir. Bu üstünlük sırasının Şîa ve Mu'tezile'nin görüşlerinin hilâfına bir sıralama olduğuna temas etmiştir. Her bir sahâbînin fazîleti ile alakalı olarak kitap, sünnet, sahâbe kavli ve tarihî bilgilerden deliller zikretmiştir.[169]

Nübüvvet bahsini bitirdikten sonra Hızır Bey, müteakip beyitle Meâd konularına geçiş yapmaktadır.

MEÂD BAHİSLERİ

Meâd bahislerinde ele alınan ilk konu haşir meselesidir.

70. "Haşir (hesap için bedenlerin birleştirilmesi ruhların bedenlere iâdesi) ve Bed' (yoktan ilk defa yaratma) –zamanın bir etkisi olmamakla birlikte- imkân ve temyîz açısından (Allah katında) eşittir".

Dâvûd-i Karsî, haşir ve meâd konusunda birbirinden farklı üç görüş bulunduğunu ifade etmiştir. **Birincisi**: Ehl-i sünnet ulemâsı, haşir ve meâdın sadece cismânî olacağını belirtmişlerdir. Çünkü insan, cism-i kesîf olan beden ile cism-i latîf olan rûhun bütünü olan bir varlıktır. Ölüm, rûhun bedenden ayrılmasından ibarettir. Rûh bu ayrılıktan sonra da ebediyete kadar ölümsüzdür. Şârih, Ehl-i sünnet'in bu görüşünü zikrettikten sonra, rûhların toplanması ve bedenlere iâdesi konusundaki mezhep içi farklı yaklaşımlara yer vermiştir.

İkincisi: Gazzâlî, Beyzâvî, Halîmî ve Râgıb el-İsfehânî gibi Ehl-i sünnet âlimleri, İmâmiyye Şîası'nın çoğunluğu, bazı Mu'tezile âlimleri ile pek çok bidat ehli sûfî ise haşir ve meâdın hem cismânî hem de rûhânî olacağını söylemişlerdir. Bu görüşü benimseyenler, nasların zâhirinin, insanın hakîkatte soyut bir rûh olduğuna delâlet ettiğini iddia etmişler, rûhun bedenden ayrı bulunan sûret ve maddeden soyutlanmış bir "nefs-i

[169] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 46a-47b.

nâtıka” olduğuna inanmışlardır. Burada bedenin fonksiyonu, bir âlet gibidir. Rûhun bedene iâdesi ve rûhların hesap için toplanmalarının, her soyut rûha bir bedenin yaratılması şeklinde olacağını ve tıpkı dünyada olduğu biçimde rûhun bedene girmesi gibi bir durum olmaksızın onda tasarrufta bulunacağını iddia etmişlerdir. Müellife göre bu görüş filozofların görüşüne daha yakın ve nassların zâhirine de muhâliftir.

Üçüncüsü: Filozofların çoğunluğu ve onlara tâbi olan Ehl-i ibâha ile Ehl-i ilhâd, haşir ve yeniden dirilmenin yalnızca rûhanî olacağını söylemişlerdir. Ölüm, soyut nefs-i natıkanın bedenle bağının kopması ve nefisler, akıllar ve bunların dışındaki soyut varlıkların bulunduğu aklî âleme katılmasından ibarettir. Bu mücerred nefs-i nâtıkanın mutluluk ve azâbı, nefsî faziletler ile nefsî rezillikler mukâbillinde orada gerçekleşecektir. Cennet ve cehennem ile onların nimet ve azapları diye bir şey söz konusu değildir. Müellife göre bu açık bir küfür, çirkin bir ilhâd, peygamberlerin icmâına ve ilâhî kitaplara muhâlif bir durumdur.

Şârih bu üç grubu beyân ettikten sonra, "ma’dûmun tekrar iâdesi ile gerçekleşecek olan cismânî haşir konusunda şüpheler olduğunu bildirmiş ve bu şüphelerden en güçlü olan üçüne temas etmiştir.

Birincisi: Eğer ma’dûmun tekrar aynı ile iâdesi imkân dâhilinde olsaydı ve bizde bunun böyle olacağını farz etseydik ki -Allah Teâlâ bütün yönlerden onu yeniden icad etmeye kâdirdir- bu durumda iâde edilen bir de Allah tarafından yaratılan iki varlığı düşünelim. Ortaya çıkacak yeni varlık ile varlığı tekrar iâde edilen varlık birbirlerinin aynı olacaktı, bu ise imkânsızdır. Bu iddiaya karşılık, iki varlık arasında ayrışma olması reddedilmiştir. Allah için bu kolaydır. İkilik ve aynılık yoktan var etme ile çelişir.

İkincisi: Onlara göre bir şeyin iâde olarak adlandırılabilmesi için onun bütün araz ve cüzleriyle geri iâde edilmiş olması gerekir. Bu arazlardan biri de vakittir. Bir şeyin ilk yaratıldığındaki vaktinin de iâdesiyle artık ona meâd denemez. O, ilk hâlin tekrarıdır. Buna ise vaktin vehmî ve sürekli yenilenen bir durum olduğu, dışta varlığı bulunan, somutlaştırıcı bir varlığının olmadığı, dolayısıyla da vaktin iâdesi, iâde edilen varlığın ilk yaratılması gibi bir durumun olmayacağı şeklinde cevap verilmiştir.

Üçüncüsü: Şimdi var olanın, daha önce var olanın aynısı olması, gerçekte yokluk durumunda birbirlerinden ayrışmalarını gerektirir. Bu ise imkânsız bir durumdur. Buna cevap ise, ayrışmanın iâde durumunda ve hâriçte olacağı, yokluk halinde olmayacağı şeklindedir.

Şârih, *Mevâkıf*'tan neredeyse birebir alıntıladığı bu tartışmadan sonra, beytin anlamını tekrar izah eder ve söz konusu beytin şerhini sonlandırır.[170]

Haşirın keyfiyeti ile ilgili tartışmalara işâret eden bu beyit, eserin yetmiş birinci dizesidir.

71. ***"Bedenlerin haşirinde yok olan cüzlerin tekrar iâdesini söylemeye ihtiyaç yoktur."***

Bazı rivâyetlerde cennet ve cehennem ehli hakkında bedenlerinde gerçekleşecek değişimlerden söz edilmiştir. Ayrıca yeniden iâde için aslî cüzler bulunsa da bazı arazlar yoktur. Çünkü hayat sıfatına bağlı olan kuvve-i idrâk ve kuvve-i âmile gibi kuvveler, şekil, renk gibi arazlar ma'dûmdur. Bundan dolayı rûhun iâdesi ilki ile aynı olmayan başka bir bedene gerçekleşeceği için tenâsühe yol açacağı iddia edildiğinde buna şöyle cevap verilir: Hayat ve ona bağlı kuvveler ya rûh, ya da aslî cüzlerle kâimdir. Şekil vehmî bir durumdur, gerçekte var olan bir araz değildir. Renk ise her cüz ile kâimdir. Cennet ve cehennemlikler de bazı cüzlerin artması ve eksilmesi ise aslî cüzlerde olan bir değişim değil, ferî cüzlerde olan bir durumdur. Bu ise zâtta bir değişikliği gerektirmediği için tenâsüh iddiası bâtıldır.[171]

Haşir konusunda tartışılan bir diğer mesele de insanın bir başka canlı tarafından yenmesi sonucu bedenin durumu ve bununla ilgili tartışmalardır.

72. ***"Eczâ-i asliyye tamamıyla (insanın bir başka canlı tarafından yenmesi nedeniyle) yenmiş olsa da, bunlar başka bir cismin cüzleri olmamıştır."***

Dâvûd-i Karsî, bu beytin ilk mısrâının haşir-ı cismânîyi inkâr eden filozoflar ve kelâmcıların bir şüphesine işâret ettiğini belirtmiştir. Buna göre eğer insan başka bir insan tarafından yense, haşir esnasında tekrar iâde edilen cüzler, ya onu yiyenin cüzleri veya

[170] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 48a-49b.
[171] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 49b-50a.

yenilen insanın cüzleri olacaktır. Dolayısıyla onlardan biri tam olarak iâde edilmemiş olacaktır.

İkinci mısra da ise bu şüpheye cevap verilmiştir. Allah'ın koruması ile yenilen cüzler yiyen kişi için aslî cüzlere dönüşmeden korunurlar. Bu da tekrar aynı ile iâdesine engel teşkil etmez.[172]

*Hızır Bey, Hz. Peygamber'in haber verdiği âhiret hallerine dair durumlardan **sırât** ve **mîzân** ile ilgili hususlara işâret etmiştir.*

73. "Dâima doğru sözlü olan (Hz. Peygamber'in) haber verdiği mümkün olan şeylerin hepsinin gerçekleşeceği gibi sırât ve mîzân da gerçekleşecektir."

Dâvûd-i Karsî, Hızır Bey'in bu beyitle birlikte haşir-ı cismânînin imkânını açıklamayı bitirip üstü kapalı bir şekilde bunun gerçekleşeceğini ve açıkça da dirilişten sonra gerçekleşecek şeyleri açıklamaya başladığını ifade etmiştir.

Diriliş sonrası gerçekleşecek olan sırât ve mîzân gibi durumlar Allah'ın kitabında, Resûlünün hadislerinde zannî veya kat'î olarak haber verdikleri umûr-i mümkünedendir. Bu tür durumların gerçekleşmeyeceğine dâir güçlü bir engel ve nassın zâhirini te'vîl edeceğimiz bir durum bulunmamaktadır. Dolayısıyla imkân dâiresinde olan bu olaylar, bize haber verildiği şekilde gerçekleşecektir.

Sırât ise, cehennemin üzerine uzatılmış bir köprüdür. Kılıçtan keskin, kıldan incedir. Dâvûd-i Karsî, âhiretle ilgili durumların çoğunun harîkulâde işler kabîlinden olduğunu, olmasına mâni ve başka bir anlam vermeye sebep olacak bir engel bulunmadıkça haber verildiği üzere gerçekleşeceğine inanmak gerektiğini ifade etmiştir. Mîzân ise, dünya terazileri gibi amellerin ağırlık ve hafifliklerinin ölçüldüğü bir şeydir. Dâvûd-i Karsî, amellerin tartılmasının keyfiyeti hakkında farklı görüşleri dile getirir, tartılma sonucunda insanların üç gruba ayrılacağını söyler. Ayrıca mîzânın kurulmasındaki hikmetlere değinen Dâvûd-i Karsî, mîzân ve sırâtı inkâr eden Mu'tezile'nin argümanlarına yer vermiştir.[173]

---

[172] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 50a-50b.
[173] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 50b-51b.

Hz. Peygamber tarafından haber verilen başka durumlar ise şunlardır:

74. *“(Yine Hz. Peygamber’in haber verdiği) hesap, kıyâmetin sıkıntıları veya Efendimiz’in havz-ı kevseri ve onun (sayısız) bardakları (da mümkün durumlardandır).”*

Şârih, kulların hesaba çekilmesinin pek çok âyet ve hadisle sâbit olduğunu belirtmiş ve konuyla ilgili delilleri zikretmiştir. Dâvûd-i Karsî, kıyâmet sıkıntılarının ise çok çeşitli ve çok korkutucu olduğunu belirtmiş, âyet ve hadislerde yer alan kıyâmet gününün sıkıntısına delâlet eden nasları zikretmiştir. En son olarak da beyitte işâret edilen havz-ı kevser ve bardakları ile ilgili hadisi zikretmiştir.[174]

Nâzım, ölüm sonrası insanın ilk durağı olan kabirde yaşanacaklara işâret ederek şöyle demiştir:

75. *“Kabir hayatında kurtların elemi ve nimetlerin lezzetini hissetmek (de Hz. Peygamber’in haber verdiği mümkinâttandır)."*

Şârih Dâvûd-i Karsî, Ehl-i sünnet’in kabir hayatında nimetlerin lezzetini ve haşerâtın elemini duyacak kadar bir tür hayatın gerçekleşeceği hususunda ittifâk ettiklerini belirtmiştir. Kabirde yaşanacak nimet ve azâbın hissedilmesi ister rûhun bedene tekrar iâdesi olmaksızın, ister geri iâdesi ile veya ruhun bedene taalluku ile olsun, mevta boğularak, yanarak, asılarak veya bir hayvan tarafından yenilerek öldürülmüş olsun ve biz de bunu göremiyor olsak da, naslarda bildirilmiş olduğu gibi gerçekleşecektir. Dâvûd-i Karsî, aklî gerekçelerle kabir azâbının imkânsızlığını iddia edenlere karşı, Allah’ın mülkü ve O’nun bunlardaki gücünün yansımalarını düşünmelerini önermektedir. Şârih, bu konuya delil getirilen naslardan örnekler sunarak şerhini sonlandırmıştır.[175]

Yetmiş altıncı beyitte elle alınan mesele ise va'd ve vaîd konusudur.

76. *“Günahın cezalandırılması (Allah üzerine) bir zorunluluk olmaksızın adlinin gereğidir. Aynı şekilde (iyiliklere karşı verilen) mükâfât da Mennân (olan Allah’ın) ihsânıdır.”*

Şârih, Ehl-i sünnet ulemâsının kâfir ve âsilere verilecek olan azâbın, Allah’ın mülkünde tam tasarruf hakkına sahip olmasından dolayı Allah üzerinde bir zorunluluk

[174] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 51b-52a.
[175] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 52b.

değil, O'nun adlinin gereği olduğu hususunda ittifâk ettiklerini belirtmiştir. Aynı zamanda Allah Teâlâ'nın zulmetmesi düşünülemez. Aynı şekilde iyiliklere karşı verilen sevap da Allah'ın bir ihsânıdır, O'nun yerine getirmesi gereken bir zorunluluk değildir. Bu beyit "vücûb alellah"ı (aslah) savunan Mu'tezile'ye bir cevap niteliğindedir. Şârih, vaîd ile ilgili âyet ve hadislerin, Allah'ın dilemesi, affetmemesi veya şefâat olunmaması gibi başka nassların delâletiyle kayıtlı (mukayyed) olduğunu belirtmiştir. Allah'ın vaîdinden dönmesinin O'nun için hangi anlamda kullanılıp kullanılamayacağına değinerek bu beytin şerhini sonlandırmıştır.[176]

Hızır Bey, Mu'tezile'nin "vücûb alellah" prensibini reddetmek üzere şu mısrâları nazmetmiştir:

77. *"İbadetlerimiz Allah Teâlâ'yı nasıl mükâfat vermeye mecbur kılar? Vakit nimeti (bile) bütün şükürlerin üstündedir."*

Şârih, bu beytin fiillerini ihtiyârları ve kendi yaratmaları ile gerçekleştiren kulları nimetlendirmeyi Allah'ın üzerinde bir zorunluluk olarak gören Mu'tezile'ye cevap taşıdığını ifade etmiştir. Çünkü yapılan tâatlere karşılık bir mükâfâtın doğması bir yana, Allah'ın kullarına karşılıksız verdiği nimetlere şükretmeleri için sunduğu vakit nimeti bile her şeyin üzerindedir. Şârih, bu beytin şerhinin kalan kısmında ise hamd ve şükür ile ilgili meseleler üzerinde durmuştur.[177]

Yukarıdaki beytin bir devamı niteliğinde olan bu beyitte de aklen Allah'ın vaîdinden dönmesinin câiz olduğuna işâret edilmiştir.

78. *"Küfrün affedilmesi aklen câizdir. Ancak küfrün cezâsının ebedî azap olacağı hususunda nas vârid olmuştur."*

Şârih, Ehl-i sünnet'in çoğunluğunun küfrün affının aklen câiz olduğuna hükmettiklerini, çünkü ebedî azâp ile küfrün cezalandırılması Allah'ın bir hakkıdır, dilerse onu iptal edebilir, O'nu hükmünden alıkoyacak hiçbir şey yoktur. Ancak, te'vîli mümkün olmayan muhkem naslarla sabit olduğu için sem'an imkânsızdır. Hüsün ve kubhun aklî olduğunu savunan Mu'tezile'nin çoğunluğu ve bazı Mâtürîdîler, bu durumun

---

[176] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 53a.
[177] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 53b-54a.

aklen câiz olmadığını savunmuşlardır. Şârih, küfrün affının -câiz olsa bile- kötü ve iyi arasında bir eşitlik doğurmayacağını aklî bir kısım izahlarla reddetmektedir.[178]

Hızır Bey, yetmiş dokuzuncu beyitte cennetin yaratılmış olduğuna işâret etmektedir.

79. "(Kur'ân-ı Kerîm'de) 'cennet hazırlanmıştır' lafzı ve Hz. Âdem'in (a.s) yerleşmesinden sonra oradan (yeryüzüne) nakli, cennetin yaratılmış olduğuna delâlet eder."

Dâvûd-i Karsî, Ehl-i sünnet âlimlerinin ve pek çok İslâm fırkasının cennetin ve cehennemin şu anda yaratılmış olan sevap ve cezâ yurtları olduğu hususunda ittifâk ettiklerini belirterek başladığı şerhini, Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde cennet ve cehennem ile ilgili kullanılan mâzî lafızları zikrederek sürdürmüştür. Mu'tezile'nin ise cennet ve cehennemin şuan yaratılmış olmasının boş ve faydasız olacağı gerekçesi ile reddettiğini ve onların kıyâmet günü yaratılacaklarına inandıklarını ifade etmiştir. Ayrıca şârih, ünlü müfessir Zemahşerî'nin Hz. Âdem'in yerleştirildiği cennetin, Filistin topraklarında bir bahçe olduğu yönündeki görüşünü nakletmiştir, aynı müfessirin Hz. Âdem'in oradan indirilmesini ifade eden "ihbât" kelimesini de, Hint topraklarına nakledilmesi şeklinde yorumladığına dikkat çekmiş; onun görüşlerine karşı Sa'düddîn et-Teftâzânî ve Fahreddîn er-Râzî'nin verdiği cevapları naklederek bu beytin şerhini bitirmiştir.[179]

Bu beyitte ise, cennet hayatını sona ermeyeceğine bir işâret vardır.

80. "Cennet'in nimetleri ebedîdir, yok olmayacaktır ve yiyecekleri devamlıdır, aslâ bitmeyecektir."

Dâvûd-i Karsî, cennetin nimetlerinin ebedî olmasını, sonu gelmeyecek şekilde yenilenmesi olarak açıklamıştır. Cennet nimetlerinin yok olmayacağının vurgulanmasının da, bunların bir gün sona ereceğini savunan mülhidlere cevap taşıdığını vurgulamıştır. Aynı şekilde cennet yiyeceklerinin de bitip tükenmeyeceğini belirten Dâvûd-i Karsî, âyet ve hadislerde müminlerin müjdelendiği cennet nimetlerini zikrederek beytin şerhini tamamlamıştır.[180]

---

[178] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 54a-54b.
[179] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 54b-55a.
[180] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 55a-55b.

Tövbe etmeden ölen kimsenin, müteakip alttaki iki beytin işâret ettiği bir husustur.

81. "(Ehl-i sünneti) kıskanan ve (onlara) buğzeden (Mu'tezile tâifesine) rağmen tövbe etmeksizin ölen büyük günah sahipleri için affedilme ümidi vardır."

Dâvûd-i Karsî, büyük günahı (kebîra) namaz, oruç ve zekâtı terk etmek, haksız yere adam öldürmek, zina ve livâta gibi büyük bir cezâî tehdidi, lâneti ve had cezasını gerektiren bir durum olarak tanımlamıştır. Ayrıca Ehl-i sünnet âlimlerinin, âsînin küfrüne hükmeden Mu'tezile gibi kulun isyân sebebiyle îmân dâiresinden çıkmayacağına inandıklarını belirtmiştir. Çünkü îmân, tercih edilen görüşe göre kalbî bir tasdîktir. Kul, îmânı ortadan kaldıran küfürle; şehvet, hamiyet, inat ve tembellik gibi sâiklerle bunları yaptığında ancak ithâm edilebilir. Eğer tövbe üzerinde ısrar, affedilme ümidi ve azabdan korkma söz konusu ise yapılan isyân, îmân ile çelişmez. İstihfâf (yapılan günahı küçük görme) ve istihlâl (helâl görme) ile yapıldığında küfür söz konusu olur. Oysa âyet ve hadislerde "mümin" kelimesi "âsi" için de kullanılmıştır. Aynı şekilde sahâbe ve tâbiînin tövbe etmeden ölen **ehl-i kıble**[181]nin namazını kıldığı ve onlar için af dilediği hususunda icmâ vardır. Tüm bunlar, büyük günah işleyen kişinin ne mümin ne de kâfir olduğunu; böyle bir kişinin fâsık olduğunu söyleyen Mu'tezile'ye karşı dile getirilmiştir. Beyitte yer alan "kıskanç ve kınayıcı" ifadeleriyle kastedilenler Mu'tezile'dir.[182]

82. "Mu'tezile indinde tövbe ile birlikte uygulanacak bir ceza olmadığı gibi, gufrân âyetleri de tövbe ile kayıtlandırılmamıştır."

Dâvûd-i Karsî, Mu'tezile'nin tövbe eden ve küçük günahları işlemekle birlikte büyük günahları işlemekten kaçınan kimselerin azâbı hak etmeyeceklerine inandıklarını belirtmiştir. Bu beyitte tövbe etmeyenlerin affedilmeyeceğini söyleyenlere cevap verilmiş ve bu kişiler için affedilme ümîdinin bulunduğu vurgulanmıştır.[183]

Bu beyitle birlikte şefâat meselesine giriş yapan Hızır Bey, şefâatin tövbe edenlere hasrediemeyeceğini ifade etmişitir.

83. "Bütün zaman ve şahısları kapsamayan (Kâfir ve müşriklere şefâatin fayda veremeyecğini bildiren âyetler), şefâat hadislerini (yalnızca tövbe edenlere) tahsîs etmezler."

---

[181] Ayrıntılı bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Ehl-i Kıble", *DİA*, X, 515-516.
[182] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 55b-56b.
[183] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 56b.

Dâvûd-i Karsî, Allah'ın sâlihler, şehîdler, âlimler ve peygamberlerden izin verdiği kimselerin, sâlihlerin derecelerini artırmak ve âsîlerin de azâplarını kaldırmak için şefâat etmelerinin hak olduğunu ifade etmiştir. Şefâatle ilgili hadislerin mütevâtir derecesinde olduğunu, tövbe etmeksizin ölen büyük günah sahiplerinin ise affına delâlet etmekte olduğunu bildirmiştir. Bunun aksine Mu'tezile, şefâatin sadece sâlihlerin derecelerini yükseltmek için gerçekleşebileceğini söylemiş, buna delil olarak şefâatle ilgili bazı âyetleri zikretmişlerdir. Dâvûd-i Karsî, bu zikredilen âyetlerin bütün insanlara delâlet edecek umûmî bir ifade olmadığını, böyle olsa bile, onun bütün zamanlara, mekânlara ve hallere delâlet etmediğini belirtmiştir. Böyle olsa bile bunun kâfirlere tahsîs edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.[184]

Seksen dördüncü beyit, şefâatin sadece peygamberelerin değil, Allah'ın izin verdiği herkes tarafından yapılacağını ve sadece iyilerin derecelerinin yükseltilmesi de olmayacağını ifade etmektedir.

84. "Rahmân'ın katında bütün peygamberler için, bilakis seçilmiş her kişi için âsilere şefâat (hakkı) vardır."

Dâvûd-i Karsî, bu beytin Mu'tezile'ye yapılan reddiyeyi ayrıntılandırmak ve bir önceki beyti açıklamak için geldiğini, bunun için beyitte şefâatin âsilere tahsîs edildiğini belirtmiştir. Peygamberimiz'in kâfirlere şefâati hesâbın hızlı görülüp, kıyâmet sıkıntılarının hafifletilmesi; müminlere şefâati ise günahlarının affedilmesi ve derecelerinin yükseltilmesi şeklinde gerçekleşeceğini ifade etmiştir. **Şefâat-i kübrâ**nın da kalbinde zerre kadar îmânı bulunan kişinin cehennemden kurtarılması şeklinde yorumlamıştır.[185]

Hızır Bey, meâd bahsi ile ilgili meseleleri tamamladıktan sonra kelâm eserlerinin son kısımlarında yer alan bazı meselelere geçiş yapmıştır.

MUHTELİF KONULAR

Hızır Bey, bu beyitte duânın hem ölü hem de dirilere faydası olduğuna temas etmiştir.

85. "Bazı zamanlar şâhid olunduğu üzere duânın hem ölüler hem de diriler için faydaları vardır."

---

184 Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 56b-57a.
185 Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 57a-57b.

Dâvûd-i Karsî, duâ ve sadakaların ölü ve diriler için faydalarının olduğunu belirtmiş, âyet ve hadislerden duâ ve sadaka ile ilgili bazı örneklere yer vermiştir.[186]

Seksen altınıcı beyitte nâzım, îmânın keyfiyeti ve amellerin îmâna dahil edilip edilmeyeceği hususunda görüşünü dile getirmiştir.

86. *"Ameller îmâna dahil değildir. Bilakis (îmân) tasdik ve kabûlden başka bir şey değildir."*

Dâvûd-i Karsî, imânın Ehl-i sünnet âlimlerine göre, peygamberimizin Allah katından bize ulaştırdığı şerî ahkâmın tamamını, tafsîlî olarak bilinenlerini tasfîlî, icmâlî olarak bilinenlerini de icmâlî olarak kabul etmek anlamında ihtiyâri bir tasdik olduğunu belirtir. Ancak, icmâlî tasdik ile yetinmek sadece İslâm'a girişte olabilecek bir durumdur. Yoksa ömrün tamamını bu şekilde yaşama kastedilmemiştir. Bazıları ise îmânı, mantıkî ve ıstılâhî bir tasdik olarak tanımlamışlardır. Halef ulemâsının çoğunluğuna göre ise îmân, hem tasdik hem de ikrârdır. Selef ulemâsı, Mu'tezile ve haricilere göre ise îmân, hem tasdik, hem ikrar hem de ameldir. Ancak müellif, selef ulemâsının amelleri îmânı tamamlayıcı ferî cüzler olarak görmelerine rağmen, Mu'tezile ve Hârîcîler'in ise ameli, îmânı destekleyici aslî cüz olarak gördüklerini ifade etmiştir.

Dâvûd-i Karsî, nâzımın îmânın tanımı konusundaki tercihinin, onun ızdırârî ıstılâhî bir tasdik olduğunu kabul etme yönünde olduğunu belirtmiştir.[187]

Nâzım, kişiyi imân dairesinden çıkaran bazı fiilerin bulunduğuna işâret etmek üzere şu beyti kaleme almıştır.

87. *"Din, zünnâr[188] bağlamayı, putlara tapmak gibi bir inkâr alâmeti kabul etmiştir."*

Dâvûd-i Karsî, bu beytin ameli, îmânın aslından kabul eden Mu'tezile ve Hârîcîler tarafından sorulabilecek bir soruya cevap olarak zikredildiğini belirtmiştir. "Şayet ameller îmânın aslından olmamış olsaydı, kalbî bir inkâr ve yalanlama söz konusu olmadıkça, küfür fiilleri işleyen ve küfrü gerektirecek lafızları dile getiren kişinin tekfîr edilmemesi gerekirdi" şeklinde sorulabilecek bu soruya, bu beyitle şu şekilde cevap

[186] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 57b.
[187] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 57b-58a.
[188] "Gayri müslimlerin dinî alâmetleri olarak takmakla yükümlü kılındıkları kuşak veya kemer" anlamındaki bu terim için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Zünnar", *DİA*, XLIV, 472-574.

verildiğini ifade etmiştir: Dinin değerli saydığını tahkîr, tahkîr ettiğine tâzîm, dini yalanlama hususunda yine dinin kendisi tarafından bir alâmet olarak kılınmıştır.

Dâvûd-i Karsî, bu beyitin şerhini İmâm Birgivî'nin *Tarîkat-ı Muhammediyye* isimli eserinde şöyle dediğini aktararak tamamlamıştır: "İmân, bir mâni olmadıkça hakîkî ve hükmi veya sadece hükmî olarak kalp ile tasdik, dil ile ikrârdir."[189]

Hızır Bey, îmân ve İslâmın iki eş kavram olduğu kanaatini ise şöyle dile getirmiştir:

88. "İslâm ve îmân (müterâdif veya mütesâvî oldukları için) birbirlerinden ayrı değildir. Dinde onlar için iki ayrı hüküm de yoktur."

Dâvûd-i Karsî, İslâm'ın lügatte, "ihlâs ve boyun eğme" anlamına geldiğini; ıstılahta ise dört farklı mânaya delâlet edecek şekilde kullanıldığını bildirmiştir. Cumhura göre îmân ve İslâm aynı anlamdadır. Bazılarına göre, Allah'ın emir ve yasaklarını tasdik ettikten hemen sonra, onlara oyun eğmede olduğu gibi, îmânın bir gereği ve onunla denk bir durumdur. Çoğunlukla da îmân şartı ile İslâm'ın şiârlarını izhâr etmek mânasında kullanılır. Son olarak da "kâmil dîn-i Muhammedî" anlamında kullanılır.

Beytin ikinci kısmında yer alan bu iki kavram için dinde iki ayrı hükmün yer almaması meselesi ile ilgili olarak da, bir kişiye "Müslüman ama mümin değil, mümin ama Müslüman değil" denmesinin doğru olmadığını belirtmiştir. Ayrıca "İslâm'ın beş esas üzerine kurulu olduğunu" anlatan hadislerden hareketle bunların İslâm'ın beş şartı gibi anlaşılmasının hatalı olduğunu, İslâm'ın büyük semerelerinin ve yüce alâmetlerinin kastedildiğini ifade etmiştir.[190]

Hızır Bey Ehl-i taklîd'in îmânı meselesini de şu şekilde nazmetmiştir:

89. "Mukallid yakînî (ilmi) terk ettiği için günahkâr olsa da, âhirette mükâfât göreceği bir îmâna sahiptir."

Şârih, Hz. Peygamber'in ve ashâbının câhil a'rabîlerinin taklîdî îmânlarını yeterli kabul etmesi, umûm-i belvâ ve tafsîl ile tahkîkteki zorluk sebebiyle Ehl-i sünnet

---

[189] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 58b.
[190] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 58b-59a.

âlimlerinin, mukallidin icmâlî ve taklîdî îmânın Allah katında makbûl olduğunu ve bu îmân sebebiyle cennete girmekle mükâfatlandırılacaklarına hükmettiğini belirtmiştir.[191]

İmân ile ilgili son beytinde nâzım, peygamber gönderilmese bile aklın mârifetullah mükellefiyetine işâret etmiştir.

90. *"Nu'mân'a (Ebû Hanîfe'ye) göre, eğer akıl sahibi kişi (yaratıcısını tanımak için yeterli) tefekkür müddetine sahip olmuşsa, yaratıcısını bilmemesi hususunda mâzûr değildir."*

Dâvûd-i Karsî, dağ başında yaşayan İslâm dâvetini duymamış kişinin durumu hususunda ihtilâf olduğunu belirtmiş, bu konudaki farklı yaklaşımlara değinmiştir. Ebü'l-Hasen el-Eşarî'nin böyle bir kimsenin Allah katında mümin olduğunu, yaratıcının varlığını ve kemâlini bilme hususunda aklını kullanmaması sebebiyle küfürle ithâm olunsa da kendisine elçi yani İslâm daveti ulaşmadığı için mutlak mânada mâzûrdur. İmâm Ebû Hanîfe ve onun takipçilerinden nakille Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşü ise, âlemi müşâhede sonunda, tefekkür miktarı yaşamayı başarmış ve yaratıcının varlığını ve kemâlini tasdik etmiş ise "mümindir"; eğer tasdik etmemiş ise "kâfir" olduğu yönündedir. Hanefîler'in çoğunluğu ise, böyle bir kişinin eğer açık bir küfür işlememiş ise, yaratıcının varlığı ve kemâlini tasdik etse de, etmese de, "mümin" olduğuna hükmetmişlerdir. Eğer açık bir küfür söz konusu ise, bu kişi kâfirdir.[192]

İmân ile ilgili meselelerin ardından Hızır Bey, bu beyitte söz konusu iki durum hâricinde kuldan dînî mükellefiyetin aslâ düşmeyeceğini vurgulamıştır.

91. *"Kul için (bulûğ çağına ulaşmamış) çocuklar ve deliler gibi üzerlerinden mükellefiyetini düşürecek hiçbir mertebe yoktur."*

Dâvûd-i Karsî, Ehl-i sünnet âlimlerinin "kul, âkil ve baliğ olduğu müddetçe hiçbir şekilde kendisinden emir ve nehyin, yani mükellefiyetin düşeceği bir mertebeye ulaşamayacağı" hususunda ittifâk ettiklerini belirtmiştir. Müctehid âlimlerin icmâı da bu istikamettedir. Çünkü insanların Allah'a en kâmil mânada îmân eden ve muhabbet duyanları, peygamberlerdir. Onlar bu halde oldukları halde, üzerlerindeki teklîf yükü en kâmil ve tam seviyede olmuştur. Dâvûd-i Karsî, daha önce de müteaddid yerde değinmiş olduğu gibi teklifin kulun fena makamına ulaştığında üzerinden düştüğüne inanan mülhîd

[191] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 59a.
[192] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 59b.

mutesavvifeye değinmiştir. Bu tâifeye göre kul, bu makama ulaştığında artık onun ibâdeti tefekkür ve kalbî zikre dönüşür, işlediği büyük günahlar sebebiyle de Allah onu asla cehenneme atmaz. Dâvûd-i Karsî, Sa'düddîn et-Teftâzânî'den nakille, bu inancın küfür ve ilhâd olduğunu belirtmiş, şayet böyle bir durumda teklîf sâkıt olacak olsaydı, bunun nas ile belirtilmiş veya müctehidlerin ictihâdı ile sâbit olması gerektiğine dikkat çekerek beytin şerhini tamamlamıştır.[193]

Müctehidin ictihâdında hatâ edebileceği ise şöyle dile getirilmiştir:

92. "Dâvûd'un, Süleymân'ın fetvâsı hakkında hatâya düşmesi gibi, kişi de müctehid olarak fetvâsında hatâ edebilir."

Dâvûd-i Karsî, ictihâdî meselelerde Allah tek muayyen bir hükmünün olduğunu ve bu konudaki delilin de zannî olduğu gerekçesiyle müctehidin ictihâdında isâbet ve hatâ edebileceğini belirtmiştir. Müctehidin, ictihâddaki kapalılık sebebiyle yaptığı hatâdan dolayı sorumlu olmadığını bilakis ecir sahibi olduğunu ilave etmiştir. Mu'tezile ve bazı Eş'arîler'in ise müctehidin ictihâdda bulunduğu fer'î meselelerde, müctehidin ictihâdından önce Allah'ın muayyen bir hükmünün olmadığını, Allah'ın hükmünün müctehidin doğru kabul ettiği şey olduğunu savunmuşlardır. Bazı Mâtürîdîler ile Eş'arîler ise ictihâdın delile bakan yönünün müctehid tarafından şart ve rükûnlarının toplamı üzerine kurulduğu sürece daima isâbet halinde, hükme bakan yönünün ise hatâ ve isâbete kâbil olduğunu söylemişlerdir.[194]

Doksan üçüncü beytin konusunu ise, kulun hiçbir sebeple kendini "inşallah müminim" şeklinde ifade etmemesi gerektiği oluşturur.

93. "Hiçbir kimsenin hicrân günü (ölüm ânında) kurtulmuş olma ümidi ile bile olsa îmânın (izhârında) şüphe (ifade eden kelime kullanması) doğru olmaz."

Şârih, kişinin ikrâr ve tasdîkte bulunduktan sonra "ben müminim" demesinin doğru; "ben müminim inşallah" demesinin ise doğru olmadığını ifade etmiştir.[195] Çünkü her ne kadar bununla kul tevâzû, edep, işin sonunu Allah'a havâle etme gibi şeyleri

---

[193] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 59b-60b.
[194] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 60b-61a.
[195] Bu konu için bk. İlyas Üzüm, "İstisna (Kelâm)", *DİA*, XXIII, 392-393.

kastediyor olsa da, zâhir de hâli hâzırdaki îmânın aslında bir şüphe hissi uyandırmaktadır. Bu durum ise, zâhirde küfürdür.[196]

Yezîd b. Muâviye'ye lânet edilmesiyle ilgili konulara geçmeden önce, şeytana lâneti terk etmenin şerî hükmünü ele almıştır.

94. ***"Bir kimsenin, kâfir ve cânî olan İblîs hakkında lâneti terketmesi cezâyı gerektirmez."***

Şârih, öncelikle evlâ ve en doğru olanın, çokça **lânet**[197] etmekten kaçınmak olduğunu, çünkü lânet dünya ve âhirette Allah'ın rahmetinden uzaklığı ifade ettiğini belirtir. İblîs gibi büyük bir suçun sahibi ve küfründe şüphe olmayan birisi için bile olsa, lâneti terk etmek Allah'ın azâbını gerektirmez. Ayrıca şârih, bu beytin **Yezîd**'e[198] lânet etmek konusunda bir giriş olduğunu ifade etmiştir.[199]

Şimdi ise asıl gāyesi olan konuya, Yezîd'e lânet okunmaması gerektiğine temas etmektedir.

95. "Yezîd, şeytandan daha bozguncu değildir. O halde sus ve "le'ân" (çokça lânet eden) ismiyle kınanmaya râzı olma."

Dâvûd-i Karsî, bu beytin şerhinde Yezîd b. Muâviye'ye lânet edilmesi konusunda farklı yaklaşımları ele almaktadır. Bazıları Hz. Peygamber'in lânetten sakındırması ve tekfîri gerektiren bir husus bulunmadıkça **Ehl-i kıble**'nin tekfîr edilip lânet edilmesinin nehyedilmesi sebebiyle Yezîd'e lânetten sakındırmışlardır. Sa'düddîn et-Teftâzânî gibi âlimler ise, Hz. Hüseyin'in katline rızâ göstermesi ve buna sevinmesi gibi sebeplerle, ona lânet etmişlerdir. Dâvûd-i Karsî, Hızır Bey'in görüşünün bu iki mezhebe de uygun olduğunu söylemiştir.[200]

Bundan önceki bazı meselelerde olduğu gibi aslında akâid konusu olmayan ama bazı gerekçelerle akâid eserlerinin sonunda temas edilen "imâmet" konusuna geçiş yapmıştır.

96. "Bozgunculuk ve zarar şüphesinin önlenmesi için, dînen imâm tâyin etmek üzerimize vâcibtir. "

---

[196] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 60b-61a.
[197] "Allah'ın bağış ve merhametinden uzak olma" anlamında ki bu terim için bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Lânet", *DİA*, XXVII, 101-102.
[198] Hakkında bilgi için bk. Ünal Kılıç, "Yezîd I", *DİA*, XLIII, 513-514.
[199] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 61a.
[200] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 61a-61b.

İmâm tâyini, peygamberimizin "kim zamanının imâmını tanımadan ölürse câhiliye ölümü üzere ölmüştür."[201] emrinin gereği olarak insanlar üzerine farzdır. Sahâbe de, peygamberin vefâtından sonra en önemli iş olarak imâm tâyinini görmüştür. Çünkü imâm, Müslümanların ahkâmını uygular, had cezâlarını tenfîz eder, İslâm ordusunu hazırlar ve fakir ve gâzilere dağıtılmak üzere Müslümanların sadakalarını toplar. Aslen imâm tâyini meselesi, akâid meselelerinden biri değildir, ancak Ehl-i sünnet âlimleri Şîa'ya karşı onu akâid konularının son kısmında zikretmeyi uygun bulmuşlardır.[202]

Bundan sonraki dört beyitte imâmet sıralarına göre dört halifenin imâmete geçişleri hakkında bilgi vermektedir.

97. "Uzak yakın (bütün ashâbın) ittifâk ettiği üzere imâmımız peygamberin işâreti ile Ebû Bekir'dir."

Şârih, Hz. Ebû Bekir'in imâmeti konusunda açık bir nas bulunmadığını ancak peygamberimizin vefâtına yakın bir vakitte “onu namazda imâmete geçirmesi ve kendisinin de namazda ona uyması, Hac emîri olarak vekil tâyin etmesi ve onun fazîleti hakkında söylemiş olduğu sözler Hz. Ebû Bekir'in imâmetine işâret eden birer delildir” demiştir. Dâvûd-i Karsî, Hz. Ebû Bekir’in halife seçilmesi olayını anlatmış, ashâbın tamamının onun halifeliğinde ittifâk etmesini ve özellikle de Hz. Ali'nin karşı durmayışını Şîa'nın aksine en büyük delil kabul etmiştir.

98. "Ebû Bekir kendisinden sonra Ömer el-Fârûk'u seçti. Ömer'den sonra seçilmişler arasında şûrâ ile (halife tâyini) gerçekleşti."

99. "(Heyetten) beş kişi (halife seçimini) altıncılarına teslim etti. Hepsi de sahâbenin önünde gönülden ona (Osman'a) biat ettiler."

100. "(Onların beyat ettikleri) bu kişi Osman'dı. Sonra sahâbenin tamamı gönülden Ali'ye biat etti."[203]

Hızır Bey, Şiî iddialarına karşı tekrar cevap vermek üzere kaleme aldığı bu beyitte, bir de Muâviye'nin imâmet iddisına temas etmiştir.

101. "(Ali'nin Halife seçimi hususunda) açık bir nas yoktur, bilakis (ashâb) ictihâdda bulunmuştur. Ancak, Muâviye (hilâfet iddiasında), Mervan gibi hatalıdır."

---

[201] Bu konuda daha ayrıntılı bilgi almak ve başka bir açıdan meseleyi incelemek için bk. İhsan Fazkıoğlu, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde “Siyâsî Metin” Olarak Kelâm Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2003, c. I, Say. 2, s. 379-398.

[202] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 61b.

[203] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 62a-63a.

Dâvûd-i Karsî’ye göre, Hz. Ali'nin hilâfeti hususunda, Şîa'nın zannettiği gibi açık bir nas (veya naslar) bulunmamaktadır. O, Muâviye ile Ali arasında gerçekleşen savaşlar ve tartışmaların Muâviye'nin hakkı olan bir hilâfet meselesinden kaynaklı tartışmalar olmadığını, bilakis ictihâdındaki hatadan kaynaklandığını ifade etmiştir. Sahâbeyi hayırla yâd etmenin gerekliğini vurgulayan şârih, bize düşenin bu konuda konuşmamak olduğuna da dikkat çekmiştir.[204]

Nasihat ve duâ içerikli son beyitlerin ilkinde Ashâb-ı resûl'ü hayırla anmaya çağırmaktadır.

102. "Resûl'ün ashâbının tamamını iyilik ve hayırla an! Onları yerenlerin yermelerinden uzak dur!"

Şârih, Hz. Peygamberin ashâbı hakkında nasıl davranmamızı istediğiyle alakalı iki rivâyete yer vererek bizleri onlara karşı edepli olmaya dâvette bulunmuştur.[205]

Ashâb'ın fedâkârlığı anlatılarak onların kadrü kıymetlerini bilmeye teşvik etmiştir.

103. "Ashâb'ın hepsi, din için canlarını verdiler. Onlar şerîatın en hayırlı yardımcılarıydılar."

Resûlullah'ın ashâbı, İslâm'ın zayıf olduğu ilk yıllarda dinin yayılması için, “Allah'ın kelimesi en üstün olsun” (İlâ-yı Kelimetullah) diye kâfirlerle cihâd sırasında canlarını fedâ ettiler. Onlar, aynı zamanda Muhammedî hak şerîatın en hayırlı yardımcıları ve destekçileriydiler.[206]

Son iki beyitte ise önce kendisi, sonra eserle muhatap olan ve kendisini hayırla yâd eden kişilere duâda bulunmaktadır.

104. "Ya Rabbî beni onların sevgisinden aslâ mahrûm etme! Kim “âmîn” derse (o da) îmânsızlıktan emîn olsun!"

Dâvûd-i Karsî, nâzımın yolunu takip ederek kendisi ve diğer müminlerin dünya ve âkibetleri için hayır duâ da bulunmaktadır. Âyet ve hadislerden Ehl-i îmân’a karşı

---

[204] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 63a.
[205] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 63a.
[206] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 63b.

sevgi gösterme, ehl-i küfr'e karşı ise bugz etme hususunda Allah'ın yardımını talep etmektedir.[207]

105. *"Yeryüzü nisan yağmurlarının katreleriyle yeşerdikçe beni hayırla yâd edenlerin tazeliği dâim olsun!"*

Nazmın son beyti olan bu beytin şerhinde Dâvûd-i Karsî, nazma uygun bir şekilde şerhini okuyanlara, öğrencileri arasında yayanlara, kendisini rahmet ve mağfiretle yâd edenlere ve şerhindeki bilgileri hıfzedenlere duâ etmektedir. Allah'tan bu ameli bir "sadaka-i câriye" kılmasını ve İslâm'da açılan hayırlı bir yol (sünnet-i hasene) yapmasını talep ediyor. Son olarak şerhini mübârek Birgi kasabasında 1169 (1756) yılında tamamladığını ifade etmiş, merhûm İmâm Birgivî ile haşirolmayı dilemiştir.[208]

---

[207] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 63b.
[208] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, vr. 63b-64a.

E. ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Dâvûd-i Karsî'nin, Hızır Bey'in *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'si üzerine yazdığı iki şerhinden biri olan bu Arapça şerhi, söz konusu kasîdenin Türkçe şerhinden yaklaşık on yıl sonra kaleme alınmıştır. Eser, genel anlamda önemli kelâm eserlerinde kaydedilmiş görüşler etrafında şekillenmiştir. Meseleler, Mâtürîdî mezhebine mensup müellifi tarafından mezhebin görüşlerine uygun olarak izah edilmiştir. Genel anlamda Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerine olumlu tavrı bâriz bir biçimde ortada olsa da, eserdeki Mâtürîdî çizgideki vurgular çok daha belirgindir. Dâvûd-i Karsî, yer yer Eş'arî mezhebine bir takım ithâmlarda da bulunmuştur. Kelâmullah konusunu anlattığı pasajda, Hanbelîler'i "sapkın fırkalardan biri olarak" ithâm etmiştir. Diğer yandan, başta filozoflar ve Mu'tezile mezhebi olmak üzere tüm ehl-i bid'at fırkaları ağır bir şekilde tenkit etmiş, hattâ onları bazı noktalarda tekfîr bile etmiştir. Belki de en çok tenkit edip zaman zaman da küfre nisbet ettiği grup, haram ve helal çizgisini aşan, şeriatı değersizleştiren ve hulûl-ittihâd gibi sapkın düşüncelere yönelen mutasavvifedir. Bu tâifenin önemli isimlerinden biri olarak kabul ettiği Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye ise, çok ağır sözler nisbet etmiş ve onu küfre düşmekle ithâm etmiştir.

Eserlerinde, sembolik bir dil ve üslûp kullanan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini tenkit eden ve hattâ onu küfürle ithâm eden birçok kişi olduğu gibi, pek çok kişi de onu anlamaya ve savunmaya çalışmıştır. İbn Teymiyye, Ali el-Kârî, İbrahim b. Ömer el-Bikâî gibi isimler tarafından küfürle ithâm edilen İbnü'l-Arabî'nin, Dâvûd-i Karsî tarafından tekfîr edilmesine sebep olan görüşleri, vahdet-i vücûd, hatmü'l-velâye ve putlara tapınma ile ilgili meselelerdir.[209] Hızır Bey, bu müellife nisbet ettiği görüşlerin çoğunluğunu onun *Fusûsü'l-Hikem* isimli eserinden nakletmiştir. Bu nisbetlerin bir kısmı doğru olsa da, bazıları *Fusûs*'da değil, onun *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde yer almaktadır. Yaptığı bazı nakillerin ise, bulunduğu yerdeki metinden farklı bir şekilde nakledilmiş olduğu görülmektedir. Şârih özellikle *Kasîde-i Nûniyye*'nin on üçüncü

---

[209] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen eleştiriler ile onun görüşlerini te'vil, anlamlandırma ve savunmaya yönelik girişimler hakkında daha ayrıntılı bilgi edinmek için bk. Mahmut Erol Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", *DİA*, XIII, 230-237; Mahmut Çınar, *Nübüvvet İnancı Bağlamında Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî Yorumu,* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011; Abdurrezzak Tek, "Fusûsu'l-Hikem'e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Bâlî Efendi'nin Bakışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2005, Say: 2, c. XIV, s. 107-133.

beytinin şerhinde, Hulûliyye, Zuhûriyye, Vücûdiyye ve İttihâdiyye gibi pek çok tarîkatın aşırı (gulât) ve ilhâd ehli mezheplerin görüşlerinden etkilendiklerini iddia etmiştir. Ancak söz konusu beytin şerhindeki bu ibâre, eserin "Halil Efendizâde" tarafından yapılan 1318 tarihli ikinci baskısından çıkarılmıştır.

Müellifin kaynakları arasında, hem Eş'arî hem de Mâtürîdî ekollerinin önemli isimlerine ait eserler vardır. Beyitte işâret edilen görüşler, bu kaynaklar ışığında izah edilmiştir. Önemli ölçüde diğer mezheplerin görüşlerine de kısaca temas edilmiştir. Yanlış olan görüşlere verilen cevapların en önemlilerine işâret edilmiş, çok fazla ayrıntıya girilmemiştir. Şârih, *Kasîde-i Nûniyye* metninde yer alan kelimelerin anlamları, cümle içerisindeki konumları ve kelime tahlilleri gibi hususlar üzerinde durmayı ikinci planda tutmuştur. Dâvûd-i Karsî, daha çok ele aldığı beytin hangi tartışmaya işâret ettiğini ve konuya nasıl yaklaştığını okuyucuya vermeye gayret sarf etmiştir. Eserin başından sonuna kadar bu üslûbunu muhafaza eden şârih, söz konusu kasîdenin ilk şârihi olan Hayâlî Çelebi'yi de, "bazı yerlerde sözü fazla uzatmakla" ithâm etmiştir.

Beyitlerde kendilerine atıfta bulunulan naklî delilerin çokluğu, şârihi de bunları izah ederken âyet ve hadisler başta olmak üzere konuyla ilgili çeşitli rivâyetlere yer vermeye itmiştir. Dolayısıyla eserin önemli bir kısmını âyet ve hadisler ile özellikle tarih ve siyer kitaplarında bulunan rivâyetler oluşturmaktadır.

Şârihin kelâmî görüşleri şu şekilde özetlenebilir: Kelâm ilmini İslâmî ilimlerin en şereflisi ve en faziletlisi olarak vasıflandıran Dâvûd-i Karsî, bu ilmin en önemli meselesinin Allah'ın varlığını ispat ve nübüvvet konusu olduğunu belirtmiştir.

Allah'ın vücûdunun zâtından ayrılmasının asla düşünülemeyeceğini, ama zâtı gibi hârici bir varlık olarak da anlaşılamayacağını ifâde etmiş, onun hâl kabîlinden bir şey olarak kabul edilmesi gerektiğini ifâde etmiştir. Ayrıca Allah'ın varlığının bedîhî olduğunu, müşâhed âlem üzerinde yapılacak ciddi bir tefekkür sonucunda insanın rahatlıkla Allah'ın varlığına ulaşılabileceğini ifâde etmiştir.

Allah'ın vahdâniyetinin (tek olması veya bir olmasının) sayı olarak ikincisi olmamak anlamında bir tekliği ifâde etmenin yanı sıra, O'nun zât, sıfat ve fiil açısından eşi, benzeri ve denginin olmaması anlamına geldiğini vurgulamıştır. Âlemdeki düzen ve

âhengin Allah'ın, yani bu âlemi yaratan varlığın, varlık ve birliğinin en önemli delili olduğuna dikkat çekmiştir.

Allah Teâla'nın hakîkatinin aslâ bilinemeyeceğini ifâde eden Dâvûd-i Karsî, O'nun hakîkatinin aslâ mümkün varlıkların hakîkatleri gibi olmayacağını söylemiştir.

Allah'ın, zâtı gereği kemâl sıfatlarıyla muttasıf olması, hiçbir şeye muhtaç olmama anlamında tam anlamıyla müstağnî bir varlık olması sebebiyle Allah için aslâ küll, cüz, mürekkeb ve basît gibi kavramların kullanılamayacağını vurgulamıştır. Çünkü küll, cüzlerine muhtaçtır, mürekkeb olan kendisini oluşturan unsurların terkîbine muhtaçtır. Allah ise bütün bunlardan berîdir. Ayrıca Allah Teâlâ mümkün varlıklara ait bir durum olan ictimâ, iftirâk, hareket ve sükûn gibi arazlara mahal teşkil etmekten de münezzehtir. Cevher kavramı da Allah hakkında kullanılamayacak kavramlardandır.

Naslarda yer almayan isimlerin Allah'a nisbet edilmesinin, O'nun hakkında noksanlık vehmi doğurmayacak isimlerin Allah için kullanılmasının caiz olduğunu, isimlerin tevkîfî olmadığını, ancak noksanlık çağrıştıran isimlerin Allah için kullanılmasının ancak Şâri'nin iznine bağlı olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Allah için "ârif ve fakîh" gibi isimlerin kullanılamayacağını, zîra bunların öz itibariyle bir eksikliği çağrıştırdığına dikkat çekmiştir.

Allah'ın her şeyi ilim ve kudreti ile kuşattığını belirten müellif, Allah ile O'nun dışındaki varlıklar arasında kesin bir ayrım yapma hususunda çok net ve sert bir tavır takınmıştır. O, Allah ile diğer varlıklar arasında bir birliktelik, bir nevi birlik çağrışımı yapan veya doğrudan bunu ifâde eden bütün fikirleri çok net biçimde reddetmiş, hulûl, ittihâd, zuhûr ve vahdet-i vücud gibi inançları açık ve sert bir şekilde eleştirmiştir.

Döneminin pek çok tarikatını oldukça sert bir üslûpla eleştirmiş olan Dâvûd-i Karsî, bunların tamamının yukarıdaki hulûl, ittihâd, zuhûr ve vahdet-i vücud inançlarının birinden neşet ettiğini söylemiştir. İbnü'l-Arabî'yi müeaddid yerde tekfîr etmiştir. Şerîat-tarikat-hakîkat ayrımına karşı çıkmış, şerîata sıkı sıkıya bağlanmayı vurgulamış, "İbâhiyye" gibi kendilerinin hakîkate bağlandıklarını söyleyerek üzerlerinden ilâhî teklîfin sâkıt olduğunu söyleyenleri açıkça reddetmiş, kulun teklîf yükünden ancak deli olma veya bülûğ çağına ulaşmama gibi durumlarda hâlî olacağını ifade etmiştir.

Allah Teâlâ, bu âleme has olan zaman, mekân, cihet, hayyiz, renk ve şekil gibi tüm durumlardan münezzehtir. Aslî akâid meseleleri ile dakîk kelâmî meseleler ayrımına giden müellif, ünlü "câriye hadisi"nde Hz. Peygamber'in sorusu üzerine Allah'ın gökte bulunduğunu işaretle belirten cariyenin îmânının, Peygamberimiz tarafından kabul edilmesinin bu anlayışa dayandığını söylemiştir. Çünkü Allah'a îmân, "aslî bir inanç" konusu iken; O'nun nerede bulunduğu konusuyla ilgili mesele bir kelâmî bir tartışmadır.

Tekvîn sıfatının da dâhil olduğu Allah'ın sübûtî sıfatlarının sekiz ana başlık altında incelenebileceğini söyleyen müellif, bu sıfatların ezelî olduğunu, onlara hiç bir zaman âdem (yokluk) sebkat etmediğini, ayrıca bunların aslâ zâttan ayrı düşünülemeyeceğini vurgulamıştır. Allah'ın sıfatlarını kabul etmenin de birden fazla ezelî varlığı kabul anlamına gelmediğine dikkat çekerek Mu'tezile'nin "teaddüd-i kudemâ" düşüncesine karşı çıkmıştır.

Ona göre, âlemde görülen düzen, bir teselsülün, bir sebep sonuç zincirinin eseri değildir. Bu nizâm ve düzen, Allah'ın irâde, ihtiyar, kudret ve tekvîn (yaratması) ile gerçekleşmektedir. Bu durum filozofların iddia ettiği gibi îcab (zorunluluk) yoluyla gerçekleşen bir durum da değildir. Yaratma da önce Allah'ın irâdesi bir şeyi var etme veya yok etmeye dair tercihi anlamındadır. Kudreti ise var etme veya yok etmeye dair yaklaştıran bir konumdadır. Tekvîn ise, onu var kılan veya yok kılan konumundadır. İrâde, kudret ve tekvîn bir sıfat olarak ezelîdir. Ancak rızık verme, yaratma ve öldürme gibi durumlarda ortaya çıkan taallukları hal kabîlindendir, ne ezelîdir ne de hâdistir. Ayrıca irâde hem hayra hem de şerre taalluk eder. Tüm bunlara taalluku kulun kesbinden sonra zâtî bir sonralıkla gerçekleşir. Hidâyet ve dalâletinde gerçek yaratıcısıdır. Kur'ân ve sünnette bu kavramların şeytan veya ilâhî kitaplar gibi şeylere nisbetinin mecâzî bir kullanım olduğunu ifâde etmiştir.

Ayrıca irâde, mümkün olanı var etme veya yok etmek üzere tercîh ve tahsîs eden bir sıfatı hakîkîdir. Dâvûd-i Karsî, Mu'tezile tarafından dolaylı fiillerin de tıpkı insanların doğrudan fiilleri gibi kulların yaratması ile olduğu iddiasına karşın, bütün fiillerin kulun kesbine binâen Allah'ın yaratması ile gerçekleştiğini ifâde etmiştir. Anahtarın hareketinde elin durumu Allah'ın yaratmasında bir sebep konumundadır. Yoksa anahtarın hareketi, kulun mahlûku olan bir fiil değildir.

İlim sıfatının da biri ezelî diğeri de hâdis olmak üzere iki taallukunun olduğunu belirten Dâvûd-i Karsî, ezelî taallukun Allah'ın kendi zâtı ve sıfatları gibi ezelî olanlarla ilişki olduğunu, bu sıfatın hâdis taallukunun ise hâdis varlıklarla ilintili olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Allah'ın, ezelî ilmiyle küllî olanları küllî hali üzere, cüzî olanları da cüzî halleri üzerine bildiğini, hâdis varlıklardaki değişimin ilmî ilâhî de herhangi bir değişime yol açmayacağını vurgulamıştır.

Dâvûd-i Karsî, kelâm sıfatının da "nefsî ve lafzî" olmak üzere ikiye ayrıldığını; nefsî olan kelâmın ezelî olduğunu Allah'ın zâtı ile kâim olduğunu; lafzî kelâmın ise peygamberlere indirilen "nazm" olup hâdis olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde kelâmın ilim, emir veya nehiy gibi bir durum olmadığını belirten Dâvûd-i Karsî; kelâm-ı lafzînin kelâm-ı nefsiye delâlet etmekte olduğunu belirtmiştir.

Müellifimiz, Allah'ın görülmesinin de (ru'yetullah) âhirette tüm mü'minler için gerçekleşmesi hak olan bir durum olduğunu belirtmiştir. Dünyada ise Allah'ın yalnız Hz. Peygamber tarafından görüldüğünü belirtmiş, diğer peygamberler için bile gerçekleşmeyen bu durumun hiçbir velî için söz konusu olamayacağını ifâde etmiştir. Ayrıca Allah'ın görülmesi, O'nun cevher, araz veya hâdis bir varlık olmasından dolayı değil, O'nun bizzat hâriçte var (mevcûd) olmasından dolayıdır.

Hüsün ve kubh konusunda da Mâtürîdî gelenekteki çoğunluğun görüşüne tâbi olarak, bunların hem aklî hem de şer'î olduğunu ifâde eden Dâvûd-i Karsî, Allah'ın varlığı ve O'nun kemâl sıfatları ile muttasıf olduğu gibi hususları, aklın bedâheten bilebileceğini, namaz, zekât ve oruç gibi ibâdetleri ise kesben bilebileceğini, ancak bunları emir ve nehyedenin Şâri-i Bârî-i teâlâ (şer') olduğunu savunmuştur. Ayrıca kulların fiillerinin, güzel (hüsün) ve çirkin (kubh) olarak vasıflandıran hâkim unsurun, akıl değil şer' olduğunu vurgulamıştır. Dâvûd-i Karsî, Allah'ın hüküm ve fiillerinde, Allah'ın fazlı ve keremi gereği –bir zorunluluk olmaksızın- kullar pek çok maslahat ve gâyenin bulunduğunu söylemektedir.

Müellif, insanların küfür, fakirlik ve musibet gibi yararlarına olmayan şeylerle imtihan olmaları ve Allah'ın kulların maslahatına olanı yapmak zorunda olması

durumunda kulların şükrünün bir anlam ifade etmeyeceği gerekçesiyle Mu'tezile tarafından savunulan "aslah" (vücûb ale'llah) düşüncesini reddetmiştir.

İster haram isterse helal olarak adlandırılsın Allah'ın kullarına verdiği yiyecek, içecek ve giyecek türünden her şeyi "**rızık**" kategorisi içinde değerlendiren müellife göre, **ecel** de "kulun ölümü için belirlenmiş vakit" anlamına gelmektedir. Ecel, ne bir başkası tarafından öldürülmekle ne de başka bir sebeple ileri veya geri alınmaz. Sadakaların ömrü uzatması, Allah'ın eceli sadaka verip vermemeye ezelde bağlı kılması anlamındadır. Şârih, cisimlerin hakikatte "**cüz'i lâ tetecezzâ**" adı verilen sonlu bir cevher-i ferde dayandıklarını iddia etmiş, sonsuz bölünmeyi ise reddetmiştir. Âlemdeki unsurlar arasındaki ilişkinin, sebep-müsebbep ilişkisi kabîlinden olduğunu, bu konuda, "birinin diğerinin illeti olması" şeklinde bir ilişkinin söz konusu olmadığını savunmuştur.

Allah'ın, kulların dünya ve âhiret saadetlerini sağlamak, onlara hayat gayelerini hatırlatmak ve buna ulaştıracak yolu göstermek üzere, zaman zaman kendi içlerinden peygamberler seçip gönderdiğini bildirmiştir. Daha sonra da gönderdiği bu peygamberlerin doğruluğunu te'yîd etmek için onları bazı olağanüstü durumlarla (mûcizeler) desteklemiştir. Kulun aklî kusurlarını tamamlayıcı olma bakımından peygamberlik müessesesinin, hususunda gerekliliğini vurgulamıştır. Çünkü akıl, kuvve-i vehîmenin te'sîri altındadır. Aklın özellikle dinî ve itikâdî hususlarda yanılgıya düşmesi pek tabiidir. Peygamberin gönderilmemesi durumunda, dünya ve âhiretin fesâda uğrayacağını, insanlığın ilâhî nizâmların işaret ettiği saâdete ulaşamayacağını belirtmiştir. Dâvûd-i Karsî, Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasının doğruluğu hususunda Allah'ın ona verdiği hissî, ihbârî ve aklî pek çok mûcizesini eserinde zikretmiştir. Hz. Peygamber'in doğruluğuna delil olarak sunduğu bir diğer argüman ise, onun peygamberlik öncesi ve sonrasındaki hayatı boyunca sergilediği ve insanlar tarafından şâhid olunan yüce ahlâkıdır. Müellifimiz, Resûl-i Ekrem'de bulunan bu yüce hasletlerin, bir peygamber dışında başka hiçbir kimsede bulunamayacağını söylemiştir.

Hz. Peygamber'in en büyük mûcizelerinden biri olan Mi'râc'ın, rûh ve beden bütünlüğü içinde ve Hz. Peygamber uyanıkken (yakaza halinde) gerçekleştiğini savunmuştur.

Dâvûd-i Karsî, İslâm dininin Hz. Peygamber'in üstünlüğünü gösteren bir haslet olarak kendisinden önceki dinleri neshetmesinin, Allah hakkında bir cehâlet şüphesi vehmettirmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Zîra neshin gayesi, kulların maslahatına uygun olan hükmün gerektiği zaman başka bir hükümle değiştirilmesidir.

Efdaliyyet meselesinde ise, Dâvûd-i Karsî, peygamberlerin bütün melekelerden ve Peygamberler dışındaki bütün insanlardan üstün olduğunu, insanların sâlihlerinin de meleklerin seçkinlerinden üstün olduklarını vurgulamıştır. Diğer insanlar ve diğer melekler arasındaki üstünlük durumu buna benzer şekilde kıyas edilir. İnsanlar arasındaki üstünlük hususunda ise, peygamberlerden sonra insanların en üstünleri sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'dir.

Dâvûd-i Karsî, Allah'ın velî kullarının Allah tarafından kendilerine verilen olağanüstü halleri olduğunu ve bunların "kerâmet" olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir. Bu hususta ashâbın büyüklerinden nakledilen bazı olağandışı olaylara da işaret etmiştir.

Haşir konusunu da uzun bir şekilde ele alan müellif, haşrin cismi-i kesîf olan beden ve cism-i latîf olan rûh ile birlikte olacağını savunmuştur. O, bu tür haşri, "cismânî haşir" olarak adlandırmıştır. Dâvûd-i Karsî, Hz. Peygamber tarafından haşir sonrasında gerçekleşeceği haber verilen sırat, mîzân, havz-ı kevser, hesap ve kıyâmetin sıkıntılı halleri gibi umûr-i mümkîneden olan tüm durumların, bize konuyla ilgili ayet ve hadislerde haber verildiği şekilde gerçekleşeceğini vurgulamıştır.

Kabirde bir hayatın olacağını bildiren müellif, Allah'ın bu hayat sayesinde kabirdeki nimet ve azabı kullarına hissettireceğini iddia etmiştir.

Va'd ve vaîd hususunda ise müellif, Allah'ın va'dinden lütfu ve keremi gereği dönmeyeceğini; vaîdinden ise dönmesinin aklen câiz olmakla birlikte, hakkında nass bulunduğu için bunun şer'ân câiz olmadığını belirtmiştir.

Cennetin hâl-i hâzırda yaratılmış olduğunu belirten müellif, cennet nimetlerinin bitip tükenmeyeceğini ve sona ermeyeceğini belirterek cennetin ebedîliğine işarette bulunmuştur.

Müellifimiz, Mu'tezile'nin aksine tövbe etmeden ölen kulun, Allah tarafından affedilme ümîdinin bulunduğunu; şefâatin sadece sâlihlerin derecelerini artırmak için olmayacağını, bunun âsilerin azâplarını kaldırmak için de gerçekleşeceğini savunmuştur.

Müellif, eserin son kısmında, doğrudan akâidle ilgili olmasa da bazı gerekçelerle akâid eserlerinde yer verilen çeşitli meselelere temas etmiştir. Bunları kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: Duâ ve sadaka, hem ölü hem de diriler için fayda verir. Amel, îmânın bir cüzü değildir. Îmân, peygamberimizin Allah katından bize ulaştırdığı şerî ahkâmın tamamını, tafsîlî olarak bilinenlerini tafsîlî; icmâlî olarak bilinenlerini de icmâlî olarak kabul etmek anlamında ihtiyârî bir tasdiktir. İnkâr, yalanlama ve tahfîf olmaksızın, işlenilen büyük günahlar veya terkedilen vecîbeler, kişiyi îmân dairesinden çıkarmaz. Ancak zünnâr takmak gibi, küfrün sembolü olan şeyleri yapmak veya Kur'ân'ı yere atmak gibi dinin şiârlarını (şeâir) tahkîr edici fiillerde bulunmak, kişiyi dinden çıkarır.

Kul, akıl melekesine sahip ve bülûğ çağına ulaşmış ise, artık ondan dinî mükellefiyeti düşürecek hiçbir durum söz konusu değildir. Müellif, bununla bazı makamlara ulaştıktan sonra mükellefiyetin üzerlerinden sâkıt olduğunu iddia edenlere cevap vermiş olmaktadır.

Müctehidin de verdiği fetvâlarda hata edebileceğini söyleyen Dâvûd-i Karsî, ictihaddaki hatanın bu hata sahibine bir sorumluluk doğurmayacağını, bilakis onun için ecrin söz konusu olduğunu belirtir. Dâvûd-i Karsî, îmânda istisnâ çağrıştıran bir lafzın kullanılmasını hiçbir şekilde câiz görmez. Şeytana bile lânetin terkedilmesinin bir sorumluluk doğurmayacağı ve Hz. Peygamber'in çok lânet edilmesini nehyetmesi gibi gerekçelerle, Yezîd b. Muâviye'ye lânet etmemeyi vurgulamışsa da, kendisi bazı kelâmcıların yoluna uyarak ona lânet etmiştir.

Müellifimizin görüşüne göre imâm tâyini, müminlerin yerine getirmeleri gereken farzlardan bir farzdır. Hz. Ebû Bekir'in halîfe seçilmesi Hz. Peygamber'in işareti ve ümmetin yaptığı seçimle gerçekleşmiştir. Hz. Peygamberden sonra, ümmetin başına geçecek kişi hususunda hiçbir nass vârid olmamıştır. Diğer halifelerin seçimleri de, ashâbın tâyin ve icmâları ile gerçekleşmiştir. Müellif eserini Resûlullah'ın ashâbının

tamamını hayırla yâd edilmesini, onlar hakkında hiçbir aşağılayıcı ifade kullanılmamasını okuyucusuna tavsiye ederek *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* metnini sonlandırmıştır.

F. SONUÇ

Hızır Bey'in *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* isimli manzûm akâid metnine yapılan şerhleri içerisinde Dâvûd-i Karsî tarafından yapılmış şerh önemli bir yere sahiptir. Pek çok eserinde öğrencilere yaygın olarak okutulan eserleri daha anlaşılır kılmayı amaçlayan yöntemiyle dikkat çeken müellif, bu eseri de aynı gāye ile kaleme almıştır. Kelâm ilmi müktesebâtından fazlasıyla yararlanan ve Mâtürîdî çizgiye sâdık kalan müellifin bu Arapça şerhinin nüshaları, gerek yurt içinde gerekse yurt dışında oldukça fazla sayıdadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu şerhin kütüphanelerdeki nüsha sayısı otuzdan fazladır. Pek çok kütüphanede yer alan eserin bu kadar yaygın olması, elbette onun ne kadar çok ilgi gördüğüne işâret etmektedir. Bu şerhin hem müstakil olarak hem de Hayâlî şerhi ile çeşitli baskıları yapılmıştır.

Tahkîk çalışmamızda üçü asıl, biri de tâli nüsha olmak üzere dört nüshadan yararlandık. Metnin anlamlandırılması hususunda başvuruda bulunduğumuz en önemli eser, yine müellifin kendisi tarafından Türkçe olarak kaleme alınmış olan *Kasîde-i Nûniyye Şerhi*'dir. Daha sonra da müellif tarafından bu sahada yazılan diğer eser ve risâleler sağlıklı bir çalışma yapılmasında yararlı olmuştur.

Tezimizin eser, müellif, kaynakları ve tahkikte takip edilen yöntemin incelendiği "dirâse" kısmında, öncelikle müellifin düşünce dünyasının anlamlandırılması için yaşadığı dönemi ve kendi dönemine yakın zamanda gerçekleşmiş dînî-siyâsî bir olay olan Kadızâdeliler-Sivâsîler çekişmesini incelemeye çalıştık. Bu konuda ulaştığımız kanaate göre, her ne kadar müellifin bazı söylemleri Kadızâdeliler Hareketi'nin söylemleri ile bazı benzerlikler taşısa da, onun üzerinde gerçek anlamda etkili olan isim, İmâm Birgivî'dir.

Daha sonra müellifin hayatını, eserlerini ve ilmî kişiliğini tanıtmaya gayret ettik. Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Dâvûd-i Karsî'nin ilim yolcuğu Kars'tan başlayarak, önce İstanbul'a, oradan Mısır'a, Mısır'dan tekrar İstanbul'a, İstanbul'dan Kıbrıs'a, Kıbrıs'tan Birgi'ye kadar uzanmıştır ve mânen bağlı olduğu İmâm Birgivî'nin medfûn olarak bulunduğu Birgi'de hayatının sonuna kadar ikâmetiyle sonlanmıştır. Bir dönem de Karaman'da (Lârende) bulunan Karsî, Birgi'de vefat etmiş, İmam Birgivî'nin yanına defnedilmiştir.

Dâvûd-i Karsî, pek çok esere şerh ve hâşiye yazmıştır. Bunların içinde hiç şüphesiz İmam Birgivî'nin eserleri önemli bir yer tutmaktadır. Toplamda onun beş eserine şerh yazmıştır. Diğer eserlerinde Birgivî'nin eserlerine sıklıkla atıfta bulunduğunu görmek mümkündür. Onun kelâm ve mantık ilimlerine dâir yazdığı eserler de önemli bir yekûn tutmaktadır. Dâvûd-i Karsî bunların te'lif sebebi olarak, öğrencilerin anlayabileceği basitlik ve sadelikte eser yazma düşüncesini gösterir. Bu kaygısı onu, zaman zaman bazı kelâmî tartışmalarla ilgili "bunlarla zihnini meşgul etmek istersen şu eserlere bak" şeklinde okuyucuyu kendi verdiği bilgi ile yetinmeye ve gereksiz gördüğü tartışmalardan sakındırmaya itmiştir.

Çalışmamızın Türkçe kısmında müellifimizin eserlerinin tanıtımından sonra, onun ilmî kişiliğini ortaya koymaya çalıştık. Dâvûd-i Karsî, Mâtürîdî mezhebine bağlılığı ile dikkat çekmektedir. Onun zaman zaman Eşarîler'i bile sert şekilde eleştirdiği görülmektedir. Hanbelileri kelâmullah ile ilgili bölümde "yoldan çıkmış, sapkın bir fırka" olarak nitelendirmiştir. Onun küfürle ithâm ettiği fırkalarda vardır. Ehl-i sünnet âlimlerinin temel eserlerine vukûfiyeti ile dikkat çeken Dâvûd-i Karsî, özellikle *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'nin şerhinde, bu âlimlerin eserlerinden pek çok alıntı yapmakta ve onlara atıflarda bulunmaktadır.

Dâvûd-i Karsî'nin en bâriz özelliklerinden biri de, kendi dönemindeki tarikatleri tenkit; mütesavvife için sembol bir isim olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi çeşitli sebeplerle tekfîr etmiş olmasıdır. Vahdet-i vücûd, hatmü'l-velâye ve şeriat çizgisi dışına çıkma gibi sebepler, onun eleştiri ve tenkitlerinde temel sâik olarak ön plandadır.

Baştan sona bir akâid metninin ele alabileceği bütün konulara temas eden *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, mukaddime, ilâhiyat bahisleri, nübüvvet bahisleri, meâd konuları ve muhtelif bazı meseleleri ele alan klasik planla yazılmıştır. Bu şerhi *Kasîdetü'n-Nûniyye*'nin diğer şerhlerinden ayrıcalıklı kılan yönü, metnin dolayısıyla da müellifin öğrenci odaklı olması, halkın anlama düzeyini dikkate alması, konuyla ilgili yeterli bilgiler vermesi ve gereksiz ayrıntılardan kaçınmasıdır.

Dâvûd-i Karsî'nin, Mâtürîdî mezhebi ulemâsının görüşleri istikâmetinde şekillendirdiği bu eseri üzerinde yaptığımız tahkik ve değerlendirme çalışmasının,

Osmanlı dönemi Mâtürîdî mezhep literatürü ve şerh-hâşiye geleneğini anlama bakımından önemli bir kaynak olacağı ümidini taşıyoruz.

KAYNAKÇA

Abdulkadir Özcan, "Karlofça", *DİA*, XXIV, 504.

Abdullah Aydınlı, “Ebü’d-Derdâ”, *DİA*, X, 310-311.

Abdurrezzak Tek, “Fusûsu’l-Hikem’e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Bâlî Efendi’nin Bakışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2005, Say: 2, c. XIV.

Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, Mektebetü’l-Asriyye, c. I, Beyrut, 2000.

Adem Apak, “Sâriye b. Züneym”, *DİA*, XXXVI, 158.

Adil Bebek, “Hayâlî”, *DİA*, XVII, 4.

Ahmet Yaşar Ocak, Yeniçağlar Anadolusu’nda İslâm’ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011.

Âkifzâde Abdürrahîm el-Amâsî, *Kitâbü'l-Mecmû fi'l-Meşhûdi ve'l-Mesmû,* (çev. Hikmet Özdemir, Türkiye İlmî, İçtimâî Hizmetler Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.

Ali Durusoy, “eş-Şemsiyye”, *DİA*, XXXVIII, 530-531.

_____, “Kıyas” (Mantık), *DİA*, XXV, 525-529.

Arif Yıldırım, "Karslı Davud (Davud-u Karsî) Efendi’nin İrâde-i Cüziyye Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy:15, Erzurum 2000.

Atilla Bir-Mustafa Kaçar, "Rubu' Tahtası", *DİA*, XXXV, 180.

Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârîfin*, c. I, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1951.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333/1915.

Cemil Akpınar, “Dâvûd-i Karsî”, *DİA*, IX, 29.

Dâvûd el-Karsî, *el-Fethiyye fî beyâni'd-dâdil-kat'iyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 32/17.

_____, *Şerhu Risâleti Usûli'l-Hadîs li'l-İmâm el-Birgivî*, (nşr. Halil İbrahim Kutlay), Ervika/Amman 2016.

_____, *Kasîde-i Nûniyye Şerhi*, İSAM Kütüphanesi, nr. 232350, 2b-98b.

_____, *Risâle fi'l-İhtiyârâti'l-Cüz'iyye ve'l-İdrâkâti'l-Kalbiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmâil Hakkı, nr. 404, Bolulu İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul 1312.

_____, *Mukaddimetü'l-İslâm*, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, nr. 10 Hk 1034/5, vr. 124-129.

_____, *Mülahhas fi Şerhi Tahkîmâti't-Tehzîb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 2642.

_____, *Şerhu İsâgücî li'l-Ebherî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Âsım Bey, nr. 321.

_____, *Risâle fi'l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, nr. 1325.

_____, *Mülahhas Takrîrü'l-Kavânî'n li-Saçaklızâde*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 5305/5.

_____, *Şerhu'l-Emsileti'l-Muhtelife*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 6091.

_____, *Şerhu İzhâri'l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 4933/1.

_____, *Şerhü'l-Avâmili'l-Cedîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 4933/2.

_____, *Şerhu'l-Kâfiye libni'l-Hâcib*, Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 2967.

_____, *Şerhu'l-Fethiyye fi'l-A'mâli'l-Ceybiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 2761/4.

_____, *Takrîrât-ı Dâvûd Efendi-Ma'lûmât,* Süleymaniye Kütüphanesi, Kasîdecizâde, nr. 664/3.

Emrullah Yüksel, "Birgivî", *DİA*, XI, 191-194.

Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.

Gökhan Sebati Işkın, *Dâvûd el-Karsî ve Şerhu İzhâri'l-Esrâr'ı,* MÜSBE Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2000.

Hâfız er-Rûmî Muhammed b. el-Hâc Hasan, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Süleymaniye, Servili, nr. 181/2.

Halil İnalcık, "Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış", *Osmanlı*, c. I, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999,

_____, "Timar", *DİA*, XLI, 168-173.

Hatice Kelpetin Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2001.

_____, "Kara Dâvud İzmitî", *DİA*, XXIV, 360.

Hayrettin Ziriklî, *el-A'lâm*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, c. II, Beyrut 2002.

Heyet, "Padişah Biyoğrafileri", *Osmanlı*, c. XII, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999.

Hulusi Lekesiz, Osmanlı İlmi Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyılları), HÜSBE, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1989.

Huriye Martı, "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye", *DİA*, XL, 106.

Hüseyin Akkaya, "XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Görülen Fikir Hareketlerinde Kadızadeliler-Sivasiler Tartışması", *Osmanlı,* c. VII, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999.

İbrahim Hatiboğlu, "Selmân-ı Fârisî", *DİA*, XXXVI, 441-443.

İhsan Fazlıoğlu, "Sıbtu'l-Mardînî", *DİA,* XXXVII, 91.

İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, VII, 450-455.

İlyas Çelebi, "İnşikāku'l-Kamer", *DİA*, XXII, 343-345.

İlyas Üzüm, "İstisna (Kelâm)", *DİA,* XXIII, 392-393.

İsmail Durmuş, "Muhtasar", *DİA*, XXXI, 58.

İsmâil Müfîd Efendi b. Ali el-İstanbûlî, *Tahmîsü'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 237/2.

Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî ihtiyâri'l-ehakk*, (çev. Süleyman Uludağ), Kabalcı Yay., İstanbul 2008.

Mahmut Çınar, *Nübüvvet İnancı Bağlamında Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî Yorumu*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.

Mahmut Erol Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", *DİA*, XIII, 230-237.

M. Kâmil Yaşaroğlu, "Nûr Sûresi", *DİA*, XXXIII, 248.

_____, "Lânet", *DİA*, XXVII, 101-102.

M. Sait Özervarlı, "el-Emâlî", *DİA*, XI, 74.

_____, "Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm", *DİA*, XL, 332

M. Sait Yazıcıoğlu, "Osmanlı Dönemi Türk Kelâm Bilginleri", *Osmanlı,* c. VIII, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999.

_____, “el-Kasîdetü’n-Nûniyye”, *DİA,* XXIV, 571.

Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. II, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1993.

Metin Yurdagür, “Devir”, *DİA*, IX, 230-231.

_____, “Ehl-i Kıble”, *DİA*, X, 515-516.

Muhammed İsmet b. İbrahim, *el-Fevâ'idü'n-nadıriyye fî Halli'n-nûniyyeti'l-Hıdıriyye*, Süleymaniye, Reşid Efendi, nr. 328.

Muhammed Tâhir b. Muhammed Lâlezârî, *Cevâhirü'l-Kalemiyye fi Tastîri Esrârı'n-Nûniyye,* Süleymaniye, Hafid Efendi, nr. 141.

Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naîmâ,* c.VI, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1383.

Norman Itzkowitz, "XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu", *Osmanlı*, c. I, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999.

Osman b. Abdullah el-Kilisî Uryânî, *Hayru'l-Kalâid Şerhu Cevâhiri'l-Akâid,* Süleymaniye, Esad Efendi, 1177.

Osman Bilgen, "Dâvûd-i Karsî (1169/1756)’nin “Şerh Alâ Usûli’l-Hadîs” İsimli Eserinin Metodu ve Kaynakları Üzerine", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume* XI/5 Winter 2016.

Osman Demir, “Teselsül”, *DİA*, XL, 536-538.

Ömer Faruk Harman, “Âsaf b. Berahyâ”, *DİA*, III, 455.

Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. IV, Mektebetü’l-Müsennâ, Beyrut 1957.

Sadettin Ökten, "İbnü'l-Mecdî", *DİA*, XXI, 124.

Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, *DİA*, XXIV, 100.

Sezgin Elmalı, *Molla Hayâlî'nin kelâmî görüşleri (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye bağlamında)*, Trakya Üniverisitesi, SBE, Temel İslâm Bilimleri, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne 2016.

Süleyman Uludağ, "Sidretü'l-Müntehâ", *DİA*, XXXVI, 151-152.

Şükrü Özen, "Tenkīhu'l-Usûl", *DİA*, XL, 456.

Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *DİA*, XXXV, 369.

Turgut Tezcan, "Besmele Şerhi ve Risâletü'n-Nûriyye'de Dâvûd Karsî'nin Tefsir Yöntemi", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, V/4, İstanbul 2016.

Ünal Kılıç, "Yezîd I", *DİA*, XLIII, 513-514.

Yusuf Şevki Yavuz, "Hamdele", *DİA*, XV, 449.

_____, "Âmentü", *DİA*, III, 30.

_____, "Zünnar", *DİA*, XLIV, 472-574.

_____, "Sarfe", *DİA*, XXXVI, 140-141.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DÂVÛD-İ KARSÎ'NİN ŞERHU'L-KASÎDETİ'N-NÛNİYYE İSİMLİ ESERİNİN TAHKİKİ

معلومات عن الرسالة

هذه الدراسة دراسة التحقيق **لشرح القصيدة النونية** التي كتبها داود بن محمد القرصي الحنفي (1169هـ/1756م). داود القرصي كان أحد من أهم الشخصيات لعالم العلم العثماني في قرن الثامن عشر. وله مصنفات كثيرة في مجال مختلفة لعلوم الإسلامية، خاصة في علم الكلام. فمن الصعب العثور على معلومات واسعة عن حياته. وهو واصلَ خطَّ إمام بركوي (981 هـ/1573 م) من علماء قرن الرابع عشر. وهو دافع عن عقيدة الإسلام وسنة النبي كما اشتهر في زمانه وبعد.

وأما القصيدة النونية كتبها حضر بيك (861 هـ/1459 م)، وهو كان القاضي الأولى لإسطنبول بعد فتحها. القصيدة النونية رسالة منظومة التي تحتوي أسس عقائد مذهب الماتريدية وكل مسائل التي تشتمل كتب العقائد. كتب داود القرصي شرحا على هذه القصيدة في السنة التي توفي فيها سنة ألف ومائة وتسع وستون.

وتقع نسخ الرسالة في المكتبات المختلفة المحلية والدولية. وعدد النسخ أكثر من ثلاثين حسب ما تمكنا على الوصول إليها. ولم نعثر على نسخة المؤلف ونسخ أخر متعلق بمؤلفه. ولكن النسخ التي نعتمد عليها في تحقيق هذه الرسالة غير بعيد زمانا عن تاريخ كتابتها.

دراسة التحقيق التي قمنا بها تعتمد على ثلاثة نسخ أصلية ونسخة فرعية. أقدم النسخ من بينها نسخة مرموزة بحرف "ب". كُتب هذه النسخة بعد ثلاث سنوات من كتابة شرح القصيدة النونية، سنة 1172، وموجودة الآن في "مكتبة الدولة بايزيد"، قسم العمومي، رقم 18229. والنسخة الثاني التي استفدنا منها مرموزة بـ "ع"، وموجودة في "مكتبة المخطوطات بروسه اينه بيك"، رقم 1/2103، ونُسخ سنة 1175. والنسخة الثالث التي درسنا بها مرموزة بـ "ح" وموجودة في "مكتبة الدولة سليمانية"، قسم "حسنو باشا"، رقم 1171، ونُسخ سنة 1280. كل واحد من هذه الثلاثة نسخ أصلية في دراستنا. والنسخة الرابعة التي

مرموزة بحرف "م" أقدم نسخها كنسخة "ب" كتب أيضا بعد ثلاث سنوات من كتابة الرسالة سنة 1172، وتقع "مكتبة ولاية جمهورية مغنيسا"، قسم "زينل زادة"، رقم 121 45 Ak Ze.

[6ظ]**بسم الله الرحمن الرحيم**

الحمد لله الذي وفّقنا لتحقيق[210] العقائد الإسلاميّة، وكرّمنا[211] بتدقيق المباحث الكلامية، والصلاة والسلام على رسولنا محمّد المبعوث بخلاصة الأديان الإلهية، وعلى آله وأصحابه المتخلِّقين بمكارم الأخلاق النبويّة.

وبعد، فيقول العبد الفقير إلى الله الغني داود بن محمّد القارصيّ الحنفيّ عامله الله تعالى بلطفه الجليّ والخفيّ: لمّا كان علم الكلام أشرفَ العلوم الإسلاميّة وأفضلَها، وأتقنَ المسائل الدينيّة وأوثقها، لكونه مبنى[212] عقائد الإسلام وأساسها، وأجمع لجهات شرف العلم بأجمعها. وكانت[213] الرسالة الشريفة المنظومة **النونيّة** التي ألَّفها الفاضل المحقِّق والكامل المدقِّق خضر بك[214] محقِّق علماء الروم، وأستاذ الفاتح المرحوم، وكثير من الفحول والقروم[215] أحسنَ ما ألّف في الإسلام، وأقبلَ عند الفضلاء الكرام؛ أردت أن أشرحها شرحا جديدا، واهتم فيه بحيث يكون وحيدا وفريدا. والله أرجو أن يجعله خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم،[216] ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

---

210 ع: التحقيق.

211 ب – الإسلامية وكرمنا.

212 ع: مبنيّا.

213 ب ح: وكان.

214 المولى حضر بيك ابن جلال الدين، وهوناظم هذه القصيدة مسمى بقصيدة النونية. نشأ ببلدة سوريحصار من بلادالروم. وكان ابوه قاضيا بها وقرا مباني العلوم على والده ثم وصل إلى خدمة المولى الفاضل الشير يكان وقرا عنده العلوم العقلية والنقلية وسائر العلوم المتداولة. المولى مصلح الدين الشهير بخواجه زاده والمولى شمس الدين الشهير بالخيالي من أهم طلابه. وهو اول قاض بإسطنبول. وتوفي قاضيا فيها. عصام الدين طاشكبري زاده، دار الكتاب العربي – بيروت، 1975م، 55/1.

215 القَرْمُ من الرجال: السيِّدُ المعَظَّم. والجمع: قرومٌ (ق ر م). المعجم الوسيط.

216 يشير إلى قوله تعالى: ﴿يوم لا ينفع مال ولا بنون﴾إلا مَنْ أَتَى اللهَ بقلب سليم﴾ (سورة الشعراء، 88/26-89).

قال المصنّف رحمَه الله تبرّكا واقتداء بأسلوب الكتاب المجيد، وامتثالا بحديثي الابتداء[217]، وعملا بما وقع عليه الإجماع، وأداء لبعض حقوق ما استغرقه[218] من ضروب الإحسان التي[219] من جملتها التّوفيق لمثل هذا التّصنيف العظيم الشّان:

[217] أي البسملة والحمدلة.

[218] ع: ما استغرق.

[219] ع: الذي.

[المقدمة]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ عالي الوصفِ والشانِ ۞ منزَّه الحُكْمِ عن آثارِ بُطْلانِ

وأقول، وبالله التوفيق ومنه التحقيق والتدقيق: بحْث البسملة والحمدلة مشهور بين الطلبة، وطويل الذيل عند الكَمَلة فلا حاجة إليه؛ فنشرح باقي الكلام.

فقوله: **(عالي الوصف)** صفة كاشفة أو مادحة لله تعالى لكون الإضافة للدّوام، أي عاليةٌ كلُّ صفةٍ من صفاته تعالى الذاتيّة الثمانيّة الحقيقيّة القديمة، [7و]وما يلزمها في الظاهر من الصفات المعنويّة الاعتباريّة الحاليّة الواسطة، وما يلزم ذاته تعالى يقينا من الصفة النفسيّة الحاليّة الواحدة، والسلبيّة الاعتباريّة الخمسة. أي عظمية معنى أو منزّهة عن النقص قطعا.

وقوله: **(والشان)** عطف على الوصف، وعبارة عن الصّفة العظيمة العجيبة. والمراد به: كلّ واحدة من صفاته تعالى أو صفات صفاته كتعلّقات[220] صفاته تعالى.

وقوله: **(منزّه الحكم)** صفة ثانية لله، أي مُبعّدُ الحكم أوّلا، والمراد بالحكم هنا هو الإسناد الإخباريّ إيجابا أو سلبا؛ والإنشائيّ أمرا أو نهيا، أو ما ثبت بالكتاب والسنة كالوجوب والحرمة، لا خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التّخيير أو الوضع؛ ولا إذعان[221] النسبة التّامّة الخبريّة[222] ولا أداء الواقع بالخبر، ولا مطلق الأثر المترتّب[223] على الشيء على ما لا يخفى.

وقوله: **(عن آثار بطلان)** متعلّق بالمنزّه، والمراد به عدم اللّياقة، لا عدم[224] الثبوت،[225] ولا عدم الوجوب، وبآثاره علائمه الدالَّة عليه كالجهل والكذب والعبث والظّلم والغدر ونحو ذلك. فإنّ حكمه تعالى ملابس بأضداد ذلك كلِّه من العلم والصدق والحكمة والعدل والإنصاف ونحو ذلك، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

---

220 ع: كمتعلّقات.

221 ح: ولا الاذعان.

222 ب ح + ولا النسبة التامة الخبرية.

223 ع : المترتبة.

224 ع – اللّياقة لا عدم.

225 ب: الثبوت.

منه الصَّلاةُ على مُبْدِي شرائعِه ❁ نبيّنا المصْطفى مِنْ نسْلِ عدْنانِ

وأقول: أي كائنة من الله تعالى فقط؛ الرّحمة المعهودة الكاملة غاية الكمال، أي الإحسان الكامل كذلك في الدّارين. فإنّ الصّلاة في اللّغة الدّعاء، وفي حقّه تعالى الرّحمة حقيقة[226] أو مجازا حملا على الغاية، ثم المراد الإحسان حملا على الغاية عند المحقّقين بناء على أنّها لغةً رقّةُ القلب. وكذا كلّ صفة يستحيل ظاهرها في حقّه تعالى كالغضب. فإنّه في اللّغة غليان الدّم للانتقام، وتشديد العذاب، وفي حقّه تعالى محمول على الغاية.

وقوله: (**على مبدي شرائعه**) متعلّق بالكون المقدّر. و(**على**) بمعنى اللّام. إذ الرّحمة حاصلة له عليه السلام من الجهات كلّها لا[227] من جهة الفوق فقط. واختيارها على اللّام لتوهّم نزول الرّحمة من الفوق عند العامّة. (**والمُبدي**) بمعنى المظهِر. (**والشرائع**) جمع شريعة.

واعلم أنّ الدّين في اللّغة بمعنى الطّاعة والجزاء. والملّة بمعنى الكتابة[228] أو الجماعة. والشّرع بمعنى بيان الطّريقة أو إتيان الشّاربة بالماء. والشّريعة بمعنى الطّريقة أو مورد الشّاربة.[229] وفي الشّرع كلّها بمعنى واحد عند الجمهور على أنّها متّحدة بالذّات ومختلفة بالاعتبار. وهو جميع الأحكام الشّرعية[230] الثّلاثة:[231] الاعتقاديّة والخُلقيّة والعمليّة التي جاء بها الأنبياء عليهم السّلام من[232] عند الله تعالى. أو قالوا باجتهادهم أو ببداهة عقولهم أو بإلهام قويّ من ربّهم. وعرّفها الشّريف المحقِّق[233] في **حاشية المختصر** بأنّها: وضع إلهيّ سائق لذوي

[226] ب ح: حقيقيّة.

[227] ح: الا.

[228] من أملّ. (م ل ل) المعجم الوسيط.

[229] ع + بالماء.

[230] ع: الشريعة.

[231] ع: الثالثة.

[232] ح – من.

[233] علي بن محمد بن علي السيد الزين أبو الحسن الحسيني الجرجاني الحنفي عالم الشرق ويعرف بالسيد الشريف. ولد في شيراز، وذهب إلى القاهرة أولا ثم إلى بلاد الروم وبلاد العجم وعاد إلى بلاده شيراز. وله تصانيف، يقال إنها تزيد على الخمسين. له نحو خمسين مصنفا، منها "التعريفات"، "شرح مواقف الإيجي"، "شرح التذكرة للطوسي". ومات سنة ست عشرة وثمانمائة بشيراز. طبقات المفسرين، شمس الدين الداوودي المالكي، (دار الكتب العلمية، بيروت 1403هـ/1983م)، 432/1.

العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذّات. وفرّق الفاضل البركوي[234] في **الرّسالة** الشّريفة: «بأنّ ما من قبيل العقائد دين وملّة، وما من قبيل الأعمال شرع[235] وشريعة.»[236]

ثم اعلم أنّ الإيمان في اللّغة التّصديق الاختياري، أي الحكم الذّهنيّ الجازم أو الرّاجح بصدق النّسبة التّامّة الخبريّة، وجعْل أحد أمينا. وفي الشّرع له ثلاثة معان عند أهل السّنّة، فعند جمهور المحقِّقين –وعليه الشّيخان–[237] هو التّصديق بالقلب بالاختيار. وقيل: باضطرار. وهو إذعان النّسبة التّامّة الخبريّة بجميع هذه الأحكام الشّرعيّة إجمالا فيما عُلم إجمالا[238] وتفصيلا فيما عُلم تفصيلا.[239] وعند جمهور[240] المتأخِّرين هو التّصديق بالقلب والإقرار[241] باللّسان بجميع ذلك. وعند جمهور المتقدّمين والمعتزلة[242] والخوارج[243] هو التّصديق بالقلب والإقرار[244] باللّسان والعمل بالأركان بجميع ذلك، على أنّ العمل الصّالح جزْء من كماله عند أهل السّنّة، ومن أصله عند المعتزلة والخوارج.

وأما الإسلام في اللّغة فالانقياد[245] والإخلاص مطلقا. وفي الشّرع له أربعة معان في المشهور: فعند[246] الجمهور مرادف للإيمان،[247] وعند البعض لازم مساو له على أنّه الانقياد الباطنيّ لأوامره ونواهيه تعالى بعد التّصديق بذلك، وكثيرا ما يطلق على إظهار شعائر الإسلام بشرط الإيمان كما في حديث جبرائيل عليه

---

[234] هو محمد بن بير علي البركوي الرومي الحنفي "تقي الدين" صوفي واعظ نحوي فقيه مفسر محدث فرضي مشارك في غير ذلك. ولد بباليكسر. من تصانيفه الكثيرة: الطريقة المحمدية (في الوعظ)، شرح لب الألباب (في علم الإعراب للبيضاوي)، دافعة المبتدعين وكاشفة بطلان الملحدين (في الكلام)، إنقاذ المهلكين (في الفقه)، والأربعون (في الحديث)، اظهار الاسرار (في النحو) الخ. معجم المؤلفين لكحالة، (مكتبة المثنى – بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت) 9/123–124.

[235] ع – شرع.

[236] الرسالة للإمام البركوي، (مترجم ومبسّط: محمد شوكت أيقي؛ أحمد أرسين يوجل، كتبة بدر، إسطنبول 1964م)، 26.

[237] القصد من كلمة (شيخان): إمام أبو الحسن الأشعري وإمام أبو منصور الماتوريدي.

[238] ع – فيما علم إجمالا.

[239] ع – فيما علم تفصيلا.

[240] ح: الجمهور.

[241] ح: وإقرار.

[242] ح: والمعتزلين.

[243] ح: والخوارجين.

[244] ح: وإقرار.

[245] ع: الانقياد.

[246] ح: وعند.

[247] ح: الإيمان.

السلام وعلى الدّين المحمّديّ الكّامل، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾[248] فتحفظ ولا تغفل.

وقوله: (**نبينا المصطفى من نسل عدنان**) بالجرّ عطف بيان للمُبدي. و(**المصطفى**) بمعنى المختار والممتاز بالنبوّة، وبكمال[249] الفضائل والفواضل. و(**من نسل عدنان**) متعلّق به و(**النسل**) بمعنى الذّريّة والأولاد، و(**عدنان**) اسم جدّه الأعلى في السّلسلة الصّحيحة في بيان أجداده العشرين، والله أعلم.

وقال المصنّف:

والآلِ والصحبِ ثم التابعينَ لهم ۞ ماجادتِ السُّحُبِ للمرْعَى بتَهْتانِ

وأقول: قوله (**والآل والصحب**) عطف على مُبدي. (**والآل**) له معنيان: أهل البيت، والأتباع الصّالحة، والمراد الأوّل، ويجوز إرادة الثّاني. (**والصحب**) من الصّاحب كالرّكب من الرّاكب، وهو لغة: الملازم للشّيء[250]، واصطلاحا عند[251] المحدّثين: مؤمن رأى النّبيّ صلى الله عليه وسلم أو رآه النّبيّ صلى الله عليه وسلم عند الجمهور. وقال بعضهم: لا بدّ من الصّحبة. وقال بعضهم: لا بدّ من الرّواية.

وقوله: (**ثم التابعين لهم**) عطف على الآل والصّحب.[252] و(**ثم**) للتّراخي الزّماني[253] والرّتبي. والمراد التّابعين لهم في العقائد والأخلاق والأعمال، فيخرج المتصوّفة المبتدعة، والفرق الضّالة، وكذا غلاة الفّسقة، وعتّاة الظّلمة عن كمال الرّحمة، وعن هذه السّلسلة الشّريفة.

وقوله: (**ما جادت السحب للمرعى بتهتان**). (**ما**) مصدريّة توقيتيّة. و(**جادت**) من الجود. و(**السحب**) بسكون الحاء، السّحاب. و(**المرعى**) محلّ الرّعي. و(**التهتان**) كسكران، مطر شديد الماء، أي مدة جود السحاب لوجه[254] الأرض بمطر شديد الماء، فهو[255] ظرف للكون المقدّر أيضا، وكناية عن الدّوام، والله أعلم.

---

[248] سورة آل عمران، 19/3.

[249] ع: وكمال.

[250] ح: لشيء.

[251] ح + المحقّقين.

[252] ح: أو الصّحب.

[253] ع: الزّمان.

[254] ح: بوجه.

[255] ع: وهو.

قال المصنّف رحمه الله:

هذِي عقائدُ عبدٍ مذنبٍ جانِ ۞ يوصِي بها كلَّ موصوفٍ بإيمانِ

وأقول: قوله (**هذِي**) أي هذه المجموعة المترتّبة الحاضرة[256] في ذهني توهّما، على ما هو مذهب المتكملّين المنكرين للوجود الذّهني؛ لا تحقّقا، كما توهّمه[257] الفلاسفة المثبتون له، جملةُ معتقداتِ عابدٍ لله تعالى أو بيّن العبادة له تعالى. فإن العقائد جمع عقيدة، [7ظ]وهي إمّا بمعنى المعتقَد، أو الاعتقاد،[258] وهو الحكم الذهنيّ الجازم أو الرّاجح بالاختيار على أنّه الإيقاع والانتزاع. وقيل: بالاضطرار، على أنّه إذعان النّسبة التّامّة الخبريّة. و(**مذنب**) و(**جان**) صفتان للعبد للترحّم ولهضم النّفس. و(**جان**) من الجناية بمعنى الذّنب هنا. والذّكر للتأكيد والسّجع، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

أُعدُّها ذُخرَ يومٍ لا ارتيابَ [259] به ۞ مستودِعًا عند ذي[260] عدلٍ وإحسانِ

وأقول: قوله (**أعدها ذخر يوم الارتياب به**)، أي أجعلها ذخيرة يوم لا شكَّ فيه عندنا معاشر أهل السّنّة بوجه من الوجوه لأنتفع بثوابها في ذلك اليوم، وأنجو[261] أيضا عن أهواله وشدائده.

وقوله: (**مستودعا عند ذي عدل وإحسان**) حال من فاعل أعدُّها، أي جاعلا لها وديعة وأمانة عند صاحب عدل وإحسان من الله تعالى أو من العلماء المحقِّقين. و(**العدل**) هنا وضع الشيء في موضعه اللائق له، كوضع هذه[262] الرسالة عند الأذكياء المستعدّين بأن يوفّق معرفتها لهم أو يعلّمها لهم. وهو ضدّ الظّلم بمعنى وضع الشيء في غير موضعه؛ كوضعها عند الأغبياء. و(**الإحسان**) هنا بمعنى الإكرام أو[263] جعل الشيء حسنا، أي بحيث يتعلّق به المدح عاجلا والثواب آجلا[264] كجعل تعليمها حسنا سهلا على الطالبين

[256] ح – الحاضرة.

[257] ح: توهم.

[258] ب – لا من جهة الفوق فقط ...... وهي إما بمعنى المعتقد أو الاعتقاد.

[259] ع: الارتياب.

[260] ع: ذوي.

[261] ب: ولأنجو؛ وفي هامش ح: وأنجوا بها.

[262] ح: هذا.

[263] ح – الإكرام أو.

[264] ع + له.

حسبة لله تعالى، وطلبا لمرضاته، وهو ضد القبيح،[265] وسيجيء التّفصيل. ولقد أصاب في هذين القيدين، والله أعلم.

واعلم [266] أنّه لا بدّ قبل الشروع في المقصود من معرفة ثلاثة أشياء في الأغلب: تعريفه وموضوعه وغرضه، ويسمّى فائدته ليكون على مزيد استبصار في طلبه. فعلم الكلام: علم يقتَدر معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشبه. وموضوعه: المعلوم من حيث يتعلّق به ذلك الإثبات. وقيل: ذات الله تعالى. وقيل: الموجود من حيث هو موجود. وغرضه: خمسة أمور في الأغلب: التّرقّي من حضيض التّقليد إلى ذروة الإيقان [8و]في العقائد، وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجّة، وإلزام المعاندين بإقامة الحجّة في ذلك، وحفظ قواعد الدين عن أن يزلزلها شبه المبطلين، وبناء العلوم الشرعية عليها، وإخلاص النية في العقائد والأعمال. وغاية ذلك كلّه: الفوز بعظيم سعادة الدارين، وهو منتهى الأغراض، وغاية الغايات. وبذلك يظهر أشرفية علم الكلام على الكلّ، وكون صاحبه أشرف العلماء عند الكلّ، كذا في **المواقف وشرحه**.[267] ثم لما فرغ المصنّف رحمه الله من الديباجة شرع في الإلهيات، فقال:

---

[265] ب: القبح.

[266] ع – واعلم.

[267] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، (دار الكتب العلمية، بيروت 1419هـ/1998م)، 38/1-58.

[الإلهيات]

[إثبات واجب الوجود وحدوث العالم]

إلهنا واجبٌ لولاه ما انقطعتْ ۞ آحادُ سلسلةٍ حُفَّتْ بإمكانِ

وأقول: أي معبودنا بالحقّ المستحقُّ لعبادتنا، أي كمال تضرّعنا أو غاية تعظيمنا؛ واجب الوجود لذاته، أي لازم[268] الوجود لذاته بحيث يقتضي ذاته وجوده، فيمتنع إنفكاك الوجود عن ذاته تعالى عقلا بأن يزول الوجود عنه ويتّصف بالعدم بدله؛ لا أنّ وجوده موجود خارجي كذاته تعالى، على أنّه معلول لذاته بالإيجاب كسائر صفاته الذاتية، كما ظنّه كثير من الأشاعرة أو على أنّه عين ذاته، كما توهّمه الشيخ الأشعري[269] في المشهور. فإن الوجود في التّحقيق من قبيل الحال فلا يكون معلولا لعلَّة أصلا، ولا عين ذاته الحقيقي الموجود، وأيضا يلزم على هذا سبق العدم على ذاته سبقا ذاتيّا مستلزما لاجتماع النقيضين أو العدم والملكة والتّسلسل في الوجودات الموجودة، أو كون المعنى المصدري الاعتباري عين الذات الحقيقي الخارجي، والكلّ باطل بالضرورة.

وقوله: **(لولاه)** أي لولا[270] يكون واجب الوجود يكون ممكن الوجود، فيحتاج إلى علّة، وهلمّ جرا. فلا ينقطع آحاد سلسلة أحيطت أو زيّنت بإمكان، بأن كان كلّ منها[271] ممكنا إلى غير النهاية، فيلزم التسلسل،[272] فلولاه يلزم[273] التسلسل. واللازم باطل بالبرهان التطبيقي[274] ونحوه، وكذا الملزوم، فثبت المطلوب. وهو أنّه تعالى [8ظ]واجب الوجود. فهذا قياس خلفي مركَّب من اقتراني[275] أولا[276]، واستثنائي[277]

---

[268] ح: اللازم.

[269] علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلّمين المجتهدين. ولد في البصرة. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمئة كتاب، منها: مقالات الإسلاميين، الإبانة عن أصول الديانة، استحسان الخوض في الكلام، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. جمال الدين الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، (دار الكتب العلمية، بيروت 1412 هـ/1992م)، 29/14.

[270] ع: لولاه.

[271] ع: منهما.

[272] ب – فيلزم التسلسل.

[273] ع ح: فيلزم.

[274] ع: الطبيعي.

[275] ب: الاقتراني.

[276] ع – أولا.

[277] ع: ولا استثنائي.

ثانيا. وقد اختاره السعدان.[278] واكتفى به عن الدور لظهور اعتباره مع التسلسل لكونهما متقارنين[279] في الأغلب، ولم يعكس لظهوره وأوفقيّته للسجع هذا.

واعلم أنّ في إثبات الواجب الوجود تعالى، أي في بيان وجوده أولا، ووجوب وجوده[280] لذاته[281] ثانيا، بالبراهين العقلية مسالك ستة كما في **المواقف وشرحه**:[282]

الأول للمتكلّمين:[283] وهو من[284] وجوه ثلاثة: لأنه إما بحدوث العالم، أو بإمكانه بشرط الحدوث، أو باختصاص بعضه بالبعض دون الآخر. فيقال: العالم حادثٌ وكلُّ حادث فله محدِث بالضرورة فالعالم له محدث، أو يقال: العالم ممكن حادث، وكلُّ ممكن حادث[285] فله علَّة بالضرورة، فالعالم له علَّة، أو يقال: العالم متخصِّص بعضه ببعض دون الآخر، وكلُّ متخصَّص فله مخصِّص بالضرورة، فالعالم له مخصِّص، ثم يقال بعد ذلك: فهذا المحدِث والعلّة والمخصِّص[286] واجب الوجود لذاته وإلا يلزم التسلسل أو الدور. واللازم باطل، وكذا الملزوم. فهذا واجب الوجود لذاته،[287] وهو المطلوب.

والثاني للحكماء: وهو أنّه[288] لا شكَّ في وجود موجود ما. فإن كان واجبا فهو المطلوب، وإن كان ممكنا احتاج إلى مؤثِّر، ولا بدَّ من الانتهاء إلى الواجب. وإلا يلزم التسلسل أو الدور. واللازم باطل، وكذا الملزوم. فالمؤثّر واجب الوجود، وهو المطلوب. وكلام المصنّف مبنيّ على هذين المسلكين في الظاهر كما لا يخفى.

والثالث لبعض المتأخِّرين، وهو صاحب التلويحات:[289] وهو أنّه لا شكَّ في وجود ممكن ما، فإن استند إلى الواجب بالذات أو بالواسطة[290] ثبت المطلوب، وإلا يلزم التسلسل أو الدور. فهذه الجملة المتسلسلة أو

---

[278] أي سعد الدين والسيد.

[279] ب ح: متقاربين.

[280] ح: وجود.

[281] ب — لذاته؛ ح: ذاته.

[282] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 8/ 3-13.

[283] ب: للمتكلّم.

[284] ب: ومن.

[285] ع – وكل ممكن حادث.

[286] ح + بالضرورة.

[287] ب – والا يلزم التسلسل أو الدور واللازم باطل وكذا الملزوم فهذا واجب الوجود لذلته.

[288] ب — أنه.

[289] وهو شهاب الدين السهروردي المقتول.

[290] ب: الواسطة.

المتدائرة ممكن أيضا، فعلتها إما نفسها، أو جزؤها، أو خارج عنها. والأولان باطلان بالضرورة، فتعيّن الثالث. فالخارج عن جميع الممكنات واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. وهذا المسلك الثالث إثبات له بدون إبطالهما،[291] ومستخرج[292] من ملاحظة [9و]حال وجود المعلول بالقياس إلى علته. وفيه بحث؛ لأن هذه الجملة علتها[293] علّة آحادها لكونها نفس الآحاد فلا تحتاج إلى علّة أخري، فلا يمكن إثبات الواجب بدون إبطالهما.

والرابع لبعض آخر من المتأخِّرين، وهو العلامة العضد[294] صاحب المواقف: وهو أنّه لو كانت الموجودات بأسرها ممكنة لاحتاج الكلُّ إلى موجد مستقلٍّ في الإيجاد، يكون ارتفاع الكلِّ مرة ممتنعا[295] بالنظر إلى وجوده وإيجاده، فيكون خارجا عن المجموع، فيكون واجب الوجود بالذات، وهو المطلوب. وهذا المسلك الرابع، أيضا إثبات له بدون التعرُّض لهما[296] ولإبطالهما، ومستخرَج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس إلى علَّته. وفيه ما مرَّ آنفًا، فتدبَّر.

والخامس لبعض المتأخِّرين أيضا: وهو قريب مما قبله. وهو أنّه لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره. فيلزم أن لا يوجد موجود. واللازم باطل بالبداهة، وكذا الملزوم. فثبت المطلوب. أما الأول: فلأنه لو لم يوجد واجب لذاته، كانت الموجودات بأسرها ممكنة. ولا شكَّ أنّ ارتفاع الكلِّ مرة لا يكون ممتنعا بالذات، وهو ظاهر، ولا بالغير لما عرفت أنّ الغير الذي[297] يمتنع به رفع الجميع بالمرة هو الواجب[298] بالذات والمفروض عدمه، فيلزم أن لا يوجد. وأما الثاني فظاهر، فتبصَّر.[299]

[291] ب: إبطالها.

[292] ب: أو مستخرج.

[293] ح: عليتها.

[294] عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي، قاضي القضاة عضد الدين الشيرازي: كان إماما في المعقولات عارفا بالأصلين والمعاني والبيان والنحو مشاركا في الفقه. وكان أكثر إقامته أولا بمدينة سلطانية وولي في أيام أبي سعيد قضاء الممالك، ثم انتقل بالآخرة إلى إيج. غضب عليه صاحب كرمان فحبسه بها فاستمر محبوسا إلى أن مات سنة ست وخمسين وسبعمائة. من تصانيفه: المواقف، العقائد العضدية، جواهر الكلام (في علم الكلام)، الرسالة العضدية (في علم الوضع)، الفوائد الغياثية (في المعاني والبيان). طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 46/10.

[295] ع: ممتنعة.

[296] ع – وهذا المسلك الرابع أيضا إثبات له بدون التعرُّض لهما.

[297] ع – الذي.

[298] ح: واجب.

[299] ب: أما فظاهر فتبصَّر، صح هـ.

والسادس لبعض المتأخِّرين أيضا: وهو أنّ الممكن لا يستقلُّ بوجود ولا إيجاد، فلو انحصر الموجود في الممكن، لزم أن لا يوجد شيء. واللازم باطل بالبداهة، وكذا الملزوم. فثبت المطلوب. قال الشريف المحقِّق في **شرح المواقف**: «وهذا المسلك أخصر[300] المسالك وأظهرها.»[301] وههنا أسئلة ضعيفة وأجوبة قوية مذكورة في المطوّلات؛ كإثبات الواجب وحواشيه فإن أردت الاطِّلاع عليها، وتشخيص[302] الذهن بها، وتضييع الأوقات في توغُّلها فارجع إليها، واشتغل بها.[303] هذا وقال بعض المحقِّقين كالفاضل البيضاوي[304] والإمام الرازي:[305] وجود[306] الواجب [9ظ]تعالى بديهي يظهر بالنظر إلى هذا العالم المشاهد البديع والتأمل[307] بأدنى تأمل. ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ۞وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾،[308] وقوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾،[309] ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾،[310] إلى نحو ذلك.

وإنما أطنبت الكلام في هذا المقام لكونه من أصول العقائد وأشرف مباحث الكلام، كما لا يخفى على ذوي الأفهام مع أنّه قد زلَّ فيه أقدام كثير من العظام، حيث قال المتكلّمون: «الله تعالى ذات موجود[311] واجب وجوده لذاته» كما[312] عرفت. وتوهَّم الفلاسفة الكفرة أنّه وجود خاصٌّ متخصّص بسلب الإضافات

---

[300] ع: أفصر.

[301] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 14/8.

[302] وفي هامش ب: تشحيذ.

[303] ح – بها.

[304] عبد الله بن عمر بن محمد بن علي أبو الخير القاضي ناصر الدين البيضاوي. صاحب الطوالع والمصباح في أصول الدين، والغاية القصوى في الفقه، والمنهاج في أصول الفقه، ومختصر الكشاف في التفسير، وشرح المصابيح في الحديث. كان إماما مبرزا نظارا صالحا متعبدا زاهدا ولي قضاء القضاة بشيراز. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 150/8.

[305] محمد بن عمر بن الحسين ابن على القرشي التيمي البكري، أبو المعالي وأبو عبد الله المعروف بالفخر الرازي، ويقال له ابن خطيب الري، أحد الفقهاء الشافعية المشاهير بالتصانيف الكبار والصغار نحو من مائتي مصنف، منها التفسير الحافل والمطالب العالية، والمباحث الشرقية، والأربعين، وله أصول الفقه والمحصول وغيره. البداية والنهاية، لإبن كثير، 55/13.

[306] ب: ووجود.

[307] ب ع + فيه.

[308] سورة النازيات، 20/51-21.

[309] سورة إبراهيم، 10/14.

[310] سورة لقمان، 5/31.

[311] ب + لذاته.

[312] ع: لما.

كلّها. وزعم الوجودية الملاحدة أنّه وجود مطلق منبسط على هياكل الموجودات، متّحد معها في الحقيقيّة – حاش لله–[313] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

كذا الحوادثُ والأركانُ شاهدةٌ ۞ على وجودٍ قديمٍ صانعٍ بانِ

وأقول: لعل هذا البيت إشارة إلى ما ذهب إليه كثير من المحقّقين من أنّه يستدلُّ على وجود الواجب والقديم بالذات، وعلى كمال قدرته تعالى وبالغ[314] حكمته وغاية رحمته، وكونه صانعا للعالم فاعلا مختارا في جميع أفعاله، متصفا بصفات الكمال منزّها عن سمات النقص، لاسيما على كونه تعالى واحدا لا شريك له في الواجبية[315] بالذات والخالقية للعالم والمعبودية بالحقّ للكل بهذه الحوادث العظام والأركان العلوية والسفلية المنظومة بهذا النظام، كما يدلُّ عليه أمثال قوله تعالى: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ۞إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كلّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾،[316] أي لدلائل عظيمة أو لأمارات قويمة[317] دالّة على وجود خالقها،[318] ووجوب وجوده، [10و]واتصافه بعظيم[319] كمالاته القطعيّة، وأنواع وحدته اللاشريكية على ما لا يخفى هذا. ويجوز أن يكون إشارة إلى مذهب من قال: إن وجود الواجب تعالى بديهي يظهر بأدنى التوجُّه إلى هذا العالم المشاهد وأجزائه العظيمة العجيبة، على ما عرفت. بناء على أنّ البديهية[320] تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال. ويؤيده قوله: (**شاهدة**)، وقوله: (**بان**) ويجوز أن يكون البيت الأول إشارة إلى الاستدلّال بالإمكان بشرط الحدوث، وهذا إشارة إلى الاستدلّال بالحدوث على ما عرفت أيضا، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[توحيد الصانع]

---

313 ب: الله.

314 ح: وبالغ.

315 ب: الواجبة.

316 سورة البقرة، 163/2-164.

317 ب: قوية.

318 ب: خالقنا.

319 ع: بعظم.

320 ب ع: البداهة.

خلقُ الخلائقِ خِلوا عن مخالفةٍ ۞ إذ لا توارُدَ ينفِي القولَ بالثانِ

وأقول: لما فرغ من إثبات الواجب تعالى، شرع في بيان وحدته[321] اللاشريكية في الخالقية للعالم المستتبعة للعلم[322] بوحدته[323] اللاشريكية في الواجبية بالذات، والمستحقّة[324] لعبادة الكلِّ، وبسائر كمالاته العظيمة كشمول علمه وكمال قدرته. وهذه الوحدات الثلاثة أصول الوحدات اللاشريكية القطعيّة الاتفاقية بين أهل الحق.

وأما الوحدة[325] العددية بمعنى عدم الاثنينية فصاعدا فهي لازم بيِّن لكلِّ ما صدق عليه جزئي حقيقي، فلا تكون مختصة لله تعالى. ولذا قال الإمام الأعظم[326] في **الفقه الأكبر**: والله تعالى واحد لا من طريق العدد؛ بل من طريق أنه[327] لا شريك له. وقال الفاضل البركوي في **الامتحان**: ومراده نفي المراد به، لا نفي الوحدة العددية، فإنه كفر هذا. فقوله: (**خلق الخلائق**) مبتدأ وخبره (**ينفي القول بالثاني**).

وقوله: (**خلوا**) بالكسر بمعنى الخالي أو الخالية حال من[328] المبتدأ أو المفعول. وقوله:[329] (**إذ لا توارد**) اعتراض لدفع ما يقال: إنه لا يلزم من عدم وقوع المخالفة كون الخالق واحدا لجواز التوارد والاتفاق في الإيجاد، فالمعنى إيجاد إلهنا الموجودات الممكنة من الجواهر والأعراض حال كون[330] إيجاده خاليا عن مخالفة[331] إله آخر له في الإيجاد وعن موافقة إله آخر له فيه.

---

[321] ح: وحدة.

[322] ب – للعلم.

[323] ب: لوحدته.

[324] ب ع ح: المستحقّية.

[325] ح: وحدة.

[326] النعمان بن ثابت التيمي مولاهم الكوفي، فقيه العراق، وأحد أئمة الإسلام، والسادة الأعلام، وأحد أركان العلماء، وأحد الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المتنوعة، وهو أقدمهم وفاة، لأنه أدرك عصر الصحابة. له مسند (في الحديث) –جمعه تلاميذه– والمخارج (في الفقه)، وصغير –رواه عنه تلميذه أبو يوسف– وتنسب إليه رسالة "الفقه الأكبر" ولم تصح النسبة. توفي ببغداد وأخباره كثيرة. البداية والنهاية، لإبن كثير، 107/10؛ الأعلام للزركلي، 36/8.

[327] ع – أنه.

[328] ح – من.

[329] ح – وقوله.

[330] ح: كونه.

[331] ب: مخالفته.

أما الأول فلأنّ المخالفة تستلزم[332] التمانع، [10ظ]وهو يستلزم[333] وقوع مرادهما، أو لا وقوع مرادهما، أو وقوع[334] مراد أحدهما دون الآخر، وهذا يستلزم إما اجتماع النقيضين أو ارتفاع النقيضين أو عجز من فُرض إلها. والكلُّ محال بالبداهة.

وأما الثاني فلأنّ الموافقة في الإيجاد تستلزم[335] اتفاق العلّتين المستقلّتين على معلول واحد مشخَّص[336] وهو محال بالضرورة. **(ينفي القول بالثاني)** أي بالإله الثاني الخالق مثل الأول، فضلا عن الثالث فصاعدا، فتدبَّر. ويجوز أن يكون البيت إشارة إلى برهان التمانع عند الخواصّ بقياس مركَّب خلفي، المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾،[337] بأن يقال: **(خلق الخلائق خلوا عن مخالفة)** وتمانع بينه وبين إله غيره تعالى. **(ينفي القول بالثاني)** بناء على أنّ تعدّد الإله يستلزم إمكان التمانع، وهو يستلزم جواز وقوعه، ووقوعه يستلزم وقوع[338] أحد المرادات الثلاثة، ووقوع أحدها يستلزم أحد المحالات الثلاثة، فخلقه تعالى خال عن مخالفة مستلزمة لذلك، وناف للقول بالثاني فحينئذٍ لا يكون لقوله: **(إذ لا توارد)** معنى وفائدة، إلا أن يكون المعنى إذ لا توارد معتبر هنا مع التمانع والتخالف. ويجوز أن يكون إشارة إلى دليل إقناعي[339] عند العامّة بحكم العادة كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿لَوْ كَان فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾،[340] بأن يقال: (خلق الخلائق خلوا عن مخالفة ينفى القول بالثاني، بناء على أنّ تعدّد الإله يستلزم التخالف والتنازع في العادة، ويختل النظام المشاهد. وأما التوارد والاتفاق فهو منتف أيضا في العادة، وخلقه تعالى خال عن مخالفة مستلزمة لذلك ونافٍ للقول بالثاني، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[تنزيه الصانع عن سمات الحدث]

وذاتُه ليس مثل الممكناتِ فما ۞ حُكْمَا الوجوبِ مع الإمكانِ سِيَّانِ

---

[332] ب ع: يستلزم.

[333] ح: مستلزم.

[334] ع – مرادها أولا وقوع مرادهما أو وقوع.

[335] ب ع: يستلزم.

[336] ب ع: شخصي.

[337] سورة الأنبياء، 22/21.

[338] ب: وقوعه.

[339] ب: إقناع، صح هـ.

[340] سورة الأنبياء، 22/21.

أقول:[341] قوله[342] **(وذاته تعالى ليس مثل الممكنات)** أي وحقيقته[343] الخارجية الخاصَّة به تعالى الغير المعلومة لنا أصلا، وإن جازت معرفتها في ذاتها ليست مثل حقائق الممكنات [11و]الخارجية الخاصَّة بها المركبة من الجواهر[344] الفردة المتناهية والأعراض. كذلك عند جمهور[345] المتكلّمين في تمام الحقيقة، ولا في بعضها؛ لأن الوجوب الذاتي وما يلزمه من الكمالات الأزلية لازم ذاته[346] تعالى ومقتضاه. والإمكان الذاتي وما يلزمه من الصفات اللايزاليّة لازم ذوات الممكنات ومقتضاها. واختلاف اللازم والمقتضي بالذات يقتضي ويستلزم[347] اختلاف الملزوم والمقتضي بالذات بالضرورة، ضرورة أنّ الاتحاد في الماهية والاختلاف في كثير من اللوازم والأحكام غير معقول ومحال بالذات، بخلاف ما إذا كانت الذوات[348] متخالفة في الحقيقة كذات الجوهر والعرض، لا ذوات الجواهر والأعراض فإنها متَّحدة بالذات في الماهية النوعية العربية[349] عند جمهور المتكلّمين المنكرين للوجود الذهني والكلّي الطبيعي والأنواع العقلية المنطقية؛ بل الكلّيات الخمس ووجودها ولو في الذهن، فإنها أمور اعتبارية وهمية محضة عندهم. وسيجيء التفصيل إن شاء الله تعالى في قوله: **(كل العناصر والأفلاك حادثة وجزؤها جوهر فرد ببرهان)**. وإلى هذا التعليل القطعيّ الموافق للعقول السليمة والنصوص القويمة أشار بقوله: **(فما حكم الوجوب مع الإمكان سيان)** فلله دره. هذا وقد استدلّ كثير من علماء[350] الكلام على هذا، بأنه لو شارك غيره في الذات والحقيقة لخالف[351] بالتعين[352] والتشخّص، فيكون ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم تركّب الواجب مما به الامتياز ومما به الاشتراك، فيلزم الاحتياج إلى الجزء، فينافي الوجوب الذاتي ويرد عليه أنه لا يلزم منه تركّب الحقيقة؛ بل الاتصاف بما به الامتياز كالصفات السلبيّة والذاتية والمعنوية. ولو سلم فالتركّب عقلي لا خارجي، وكلامنا في حقيقة الخارجية. ولو سلم فالاحتياج عقلي؛ بل وهمي إلى الجزء لا خارجي إلى العلّة، فلا ينافي الوجوب الذاتي، كيف والصفات الذاتية واجبات

---

[341] ب – أقول.
[342] ح – قوله.
[343] ح: وحقيقة.
[344] ع: الجواهرة.
[345] ح – جمهور.
[346] ع: لذاته.
[347] ح: ويلزم.
[348] ب + يخالف الممكنات.
[349] في حاشية ح: كإضافة الخاص إلى العام، كحيوان الناطق مثلا.
[350] ح: العلماء.
[351] ع: يخالفه.
[352] ب ع: بالتعيين.

بالذات[353] عند السلف [11ظ]وكثير من الخلف، مع أنّها محتاجة إلى ذاته تعالى في القيام. فتدبَّر في هذا المقام، فإنه قد زلَّت[354] فيه كثير من أقدام علماء الكلام. هذا وقد زعم كثير[355] من المعتزلة كأبي علي الجبائي[356] ومن تبعه أنّ ذاته تعالى تماثل سائر الذوات الممكنة في تمام الحقيقة –حاش لله– وإنما يمتاز عنها بأحوال أربعة: الواجبية بالذات، والحيية الباقية، والعالمية التامة، والقادرية[357] التامة. وزعم أبو هاشم[358] منهم أنّ الامتياز بحالة خامسة موجبة لهذه الأربعة، وهي الإلهية.[359] وتمسكوا في ذلك بشبهات توهّمية فلسفية، ولا شكَّ أنّهم كفروا بذلك؛ لأن الاجتهاد في العقائد، لاسيما في أصولها غير معفوّ إذا أخطأ، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[نفي المماثلة والتشبيه]

نفَى غِناه عن الأغيارِ كثرتَه ۞ لحاجةِ الكلِّ فيما فيه جزآنِ

أقول: قوله (**نفي غناه عن الأغيار كثرته**) أي نفى ومنع استغناؤه التام عن جميع ما عداه من الممكنات كثرتَه وتركُّبُه في ذاته وحقيقته الخارجية الخاصَّة به تعالى من جزئين فصاعدا، بناء على أنّ تركّب حقيقة الواجب من الأجزاء يستلزم احتياج الواجب إلى كلٍّ منها، والجزء غير الكلّ. والاحتياج إلى الأجزاء ينافي الاستغناء التام عن جميع الأغيار، وهو ينافي الوجوب الذاتي. وإليه أشار بقوله: (**لحاجة الكلِّ**) الملحوظ (**فيما**) في ذات[360] وجد[361] (**فيه جزآن**)، فضلا عن حاجة الكلِّ فيما فيه أجزاء. وقد عرفت آنفا ما فيه فتبصَّر. وبالجملة إنّ التركّب والبساطة وكذا الكلَّ والجزء متبادران وشائعان في الأجسام وفي الجواهر والأعراض،

---

[353] ب – بالذات.

[354] ع ح: زل.

[355] ح –كثير.

[356] محمد بن عبد الوهاب أبو على الجبائي شيخ طائفة الاعتزال في زمانه، وعليه اشتغل أبو الحسن الأشعري ثم رجع عنه. وللجبائي تفسير حافل مطول، له فيه اختيارات غريبة في التفسير، وقد رد عليه الأشعري فيه وقال: وكأن القرآن نزل في لغة أهل جباء. له التعديل والتجويز، الأسماء والصفات، التفسير الكبير، وأشياء كثيرة. البداية والنهاية، لإبن كثير 125/11؛ الأعلام للزركلي 256/6.

[357] ح: والقادرة.

[358] عبد السلام بن محمد ابن عبد الوهاب بن سلام، وهو أبو هاشم ابن أبي علي الجبائي، المتكلم ابن المتكلم، المعتزلي بن المعتزلي، وإليه تنسب الطائفة الهاشمية من المعتزلة، وله مصنفات في الاعتزال كما لأبيه من قبله، مولده سنة سبع وأربعين ومائتين، توفى في شعبان منها. من مؤلفاته: الجامع الكبير، النقض على ارسطاليس في الكون والفساد، الطبائع والنقض على القائلين بها، الاجتهاد، والانسان. البداية والنهاية، لإبن كثير 176/11؛ معجم المؤلفين لكحالة، 230/5.

[359] ع: إلهية.

[360] ب: ذاته.

[361] ب: وجود.

وموهمان للاحتياج والحقارة، وغير واردين في الشرع في حقِّه تعالى، لا[362] نفيا ولا إثباتا. والمقام برهاني لا يُكتفى فيه بغلبة[363] الظن فضلا عن الظن، ولا بالتقليد المصيب فضلا عن الجهل المركب. وللقوّة الوهمية[364] تسلّط عظيم على القوة العاقلة مع ما بين مدركَاتهما[365] من الالتباس القوي. ولذا كثير [12و]من بداهة العقل تُتوهَّم[366] أنّها بداهة الوهم وبالعكس، فالواجب في أمثال ذلك من أصول دقائق[367] الكلام التوقف وإحالة العلم إلى الله تعالى، واعتقاد ما هو الأصوب عند الله.

وقد ذهب بعض المحقِّقين إلى جواز كون ذاته تعالى مركّبا من أجزاء واجبة بالذات لما مرَّ. وذهب جمهور الفلاسفة إلى كونه تعالى بسيطا حقيقيا على أنّه وجود خاصٌّ متخصَّص بسلب الإضافات كلِّها. وذهب جمهور الصوفية الوجودية إلى كونه تعالى بسيطا حقيقيا على أنّه وجود مطلق منبسط على الأشياء بلا مخالطة، متَّحدٌ معها في الحقيقة، بلا مغايرة. كذا في **شرح المواقف**.[368] وفي نسخة ففي غناه بالفاء على أنّه خبر مقدَّم، وكثرته مبتدأ مؤخر. والمآل واحد بطريق الكناية، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وليسَ كلاًّ ولا جزْءًا ولا عرضًا ۞ ولا محلاًّ لأعراضٍ وأكوانِ

وأقول: قوله (**وليس كلاًّ**) ظاهرٌ مما سبق، وتأكيد له وتوطئة لما بعده. وهو قوله: (**ولا جزءًا**) أي بعضا من الكلِّ، وهو ظاهر؛ لأنه نقص عظيم مناف للألوهية بالبداهة. وكذا[369] كونه عرضا، فإنه ممكن موجود قائم بمتحيِّز محتاج إليه في الحصول والقيام.

وأما كونه تعالى ليس بمحلٍّ لأعراض[370] فلأنّ الأعراض[371] ممكنات موجودة حادثة قائمة بمتحيّزات، والله تعالى منزّه عن ذلك لاستحالتها في حقِّه تعالى. وكذا[372] الأكوان الأربعة التي هي الحركة والسكون

---

[362] ح: ولا.

[363] ع: بغلب.

[364] ع ح: الواهمة.

[365] ع: مدركاتها.

[366] ع: نتوهم؛ ب: يتوهم.

[367] ب + ذلك.

[368] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 8/ 17-21.

[369] ح: وكذلك.

[370] ب: للأعراض.

[371] ب – فلأنّ الأعراض.

[372] ب: وكذلك.

والاجتماع والافتراق. فإن الحركة عند المتكلّمين: كونان في آنين في مكانين، والسكون كونان في آنين في مكان، والاجتماع: اتصال الجسمين، والافتراق: انفصالهما. والله تعالى منزّه عن ذلك.

واعلم[373] أنّ هذه الأكوان الأربعة من[374] أقسام[375] العرض عندهم، مع أن الظاهر أنّها من الأمور[376] الاعتبارية الحقيقيّة أو الوهمية. وإنما ذكرها بعدها للتخصيص بعد التعميم للاهتمام في باب التنزيه، ولرعاية[377] الفاصلة، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[12ظ]**ولا تقلْ جوهرًا أيًّا عَنيتَ به ۞ ونزِّهِ الاسمَ عن إيهامِ نقصانِ**

وأقول: قوله[378] (**ولا تقل جوهرا**):[379] لما كان للجوهر معان ثلاثة[380] في المشهور؛ فإنه عند المتكلّمين ممكن موجود متحيّز بالذات، وعند الحكماء ماهية إذا وُجدت في الخارج لا تكون في موضوع. وقد جاء عندهما بمعنى الذات القائم بنفسه مطلقا. وكان الأولان محالين في حقه تعالى، والثالث جائز؛ لكنه كان موهما للنقص[381] أي للمعنيين الأوَّلين. قال:[382] (**ولا**[383] **تقل**)، أي لله تعالى أنّه جوهر (**أيًّا عَنيت به**)، أي أيَّ معنى قصدت بالجوهر. أما الأوَّلان فظاهر، وأما الثالث فلإيهامه النقص. ولذا قال: (**ونزه الاسم**)، أي: اسم الله عن إيهام نقصان.

واعلم أنّ المتكلّمين اختلفوا في أسمائه[384] تعالى المأخوذة من الأفعال والصفات، دون الأعلام الموضوعة في اللغات على ثلاثة مذاهب في المشهور:

---

[373] ب ع ح: لذلك واعلم.
[374] ب – من.
[375] ع: انقسام.
[376] ع: أمور.
[377] ب: والرعاية، صح هـ.
[378] ح – قوله.
[379] ب ح – ولا تقل جوهرا انتهى.
[380] ع: ثلثاء.
[381] ح: لنقص.
[382] ب + المص.
[383] ع – ولا.
[384] ب: أسماء الله.

فذهب المعتزلة والكرّامية إلى أنّها غير توقيفية إلى إذن من الشارع أصلا لصحَّة المعنى في نفسه، ولا عِبرة بالإيهام. وذهب الأشاعرة[385] إلى أنّها توقيفية مطلقا، ولو لم يوهم نقضا أصلا لعظم الخطر. وذهب الأستاذ أبو بكر الباقلاني[386] ومن تبعه –وأظن[387] أن[388] يكون مذهب الماتريدية– إلى أنّها توقيفية، إن أوهمت نقصا، وغير توقيفية إن لم توهّم،[389] وكلام المصنّف رحمه الله عليه.

ومن ذلك لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف؛ لأن المعرفة قد يراد بها علم قد سبقه غفلة، وقد يراد بها معرفة الجزئي فقط، وقد يراد معرفة البسيط فقط،[390] ونحو ذلك. ولا لفظ الفقيه؛ لأن الفقه عند بعض المتأخِّرين شائع في فهم غرض الم في[391] كلامه. وذلك مشعر بسابقية الجهل، وعند الفقهاء شائع في معرفة الأحكام من الأدلة بالاستدلّال،[392] ولا لفظ الفطن؛ لأن الفطانة شائعة في سرعة ادراك ما يراد تعريفه[393] على السامع من الكلام،[394] فتكون مسبوقة [13و]بالجهل، ولا لفظ الطبيب؛[395] لأن الطبَّ شائع في العلم،[396] مأخوذ من التجارب، إلى غير ذلك مما يوهم نقصا في حقِّه تعالى، فكيف ما يكون ظاهرا فيه

---

[385] ع: فذهب ح – الأشاعرة.

[386] محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر: قاض، من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة، وسكن بغداد فتوفي فيها. كان جيد الاستنباط، سريع الجواب. وجّهه عضد الدولة سفيرا عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها. من كتبه: إعجاز القرآن، الإنصاف، دقائق الكلام، الاستبصار، التمهيد الى غير ذلك. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 364/3؛ الأعلام لزركلي، 176/6.

[387] ع: فأظن.

[388] ع: أنه.

[389] ح + نقصا.

[390] ح – فقط.

[391] ب: من.

[392] ب ع + ولا لفظ العاقل لأنه شائع في الفهم بالعقل.

[393] ب ح: تعريضه.

[394] ب: كلام.

[395] ع ح: الطيب.

[396] ب ح: علم.

كهذه الأسماء. وقد يُقال لا بدَّ مع[397] نفى ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم كواجب الوجود وصانع العالم. وتوهَّم الغزالي[398] أنّه يُتوقف في الأعلام دون الصفات. فتبصَّر.[399] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[نفي الاتحاد والحلول]

بكلِّ شيء محيطٌ لا اتحادَ له ۞ ولا حلولَ لدَى أصحابِ عرفانِ

وأقول: اعلم أنّ غلاة المتصوِّفة الملاحدة الباطنية أربعة: الوجودية والاتحادية والحلولية والظهورية. وغالب المتصوفة كالمولوية والخلوتية[400] والجلوتية[401] والسعدية[402] والقدرية والكلشنية وغيرها متشعِّبة من هذه الأربعة، ولذا يحبونها ويثنون عليها ويجعلونها من[403] العارفين الواصلين والمحقِّقين الكاملين.[404] أما الوجودية فيقولون:[405] الوجود المطلق مع كونه عين الواجب قد انبسط على[406] هياكل الموجودات وظهر فيها، فلا يخلو عنه شيء من الأشياء؛ بل هو عينها وحقيقتها. وإنما امتازت وتعدّدت بتقييدات[407] وتعيّنات اعتبارية. وهذا طور وراء طور العقل. ومن ثم قال رئيسهم ابن عربي الطائي[408] في **فصوصه** الردي: «سبحان الذي

---

[397] ب: في.

[398] أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي، المعروف بالغزالي، زين الدين، حجة الاسلام، حكيم، متكلّم فقيه، اصولي، صوفي، مشارك في أنواع من العلوم. أخذ من أستاذه الجويني. وندبه نظام الملك للتدريس بنظامية بغداد. وكان مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان). من كتبه: إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد، المنقذ من الضلال، فضائح الباطنية إلخ. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 191/6.

[399] ب + وللموفق، وفي هامش "ب" ونسخة "ح": والله الموفق.

[400] ب – والخلوتية.

[401] ع + والحلوتية.

[402] ب: والسدية؛ ع – والسعدية.

[403] ع – من.

[404] ب – والمحقِّقين الكاملين.

[405] ع – أما الوجودية فيقولون، صح هـ.

[406] ب – على.

[407] ب: بتقيّدات.

[408] محيي الدين أبو عبد الله محمد بن علي العربي الحاتمي الطائي المعروف بابن العربي الأندلسي، ولد سنة ستين وخمسمائة، ونشأ بمرسية من بلاد الأندلس، وانتقل إلى أشبيلية في سن ثمان وسبعين ثم دخل بلاد الشرق وطاف بلاد الشام ودخل بلاد الروم. وكان قد صحب الصوفية وأرباب القلوب وسلك طريق الفقر وحج وجاور، وصنف الكتب الكثيرة، منها: الفتوحات المكية، فصوص الحكم، مفاتيح الغيب، التدبيرات الإلهية الخ. نزهة الأنام في تاريخ الإسلام، صارم الدين إبراهيم العلائي القاهري الملقب بابن دُقْماق، 138/1.

أظهر الأشياء، وهو عينها»[409] «وكلّ من ادعى الألوهية فهو صادق في دعواه، وكلّ من عبد الأصنام فقد عبد الله لكن أخطأ الطريقة؛ لأنه قصر العبادة على الأصنام، ولم يعبد كلَّ الأشياء:

والعبد رب والرب عبد ۞ يا ليت شعري من المكلف[410]

إن قلت عبد فهو رب، وإن قلت رب فهو عبد ۞ يا ليت شعري من المكلف

فتصرَّف كيف شئت، ولو أختك وأمك،[411] ولا تقيد نفسك بقيد فيفوتك خير كثير، فاجعل نفسك هيولى لسائر[412] المعتقدات، فأين[413] خرج حق فاتّبعه»، إلى نحو ذلك من صريح الإلحادات وقبيح المحالات.[414]

وأما [13ظ]الاتحادية فيقولون: إنّ الشيخ السالك والعارف[415] الواصل إذا أمعن في السلوك وخاض لجّة الوصول واستغرق في بحر الفناء[416] في التوحيد، فربما يتحد الله معه بحيث لا اثنينية بينهما في الخارج،

---

[409] «...هي عين كل صورة وهكذا تجده في صور المعادن والنبات والحيوان والافلاك والاملاك **فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها** فما نظرت عيني إلى غير وجهه وما سمعت أذني خلاف كلامه فكل وجود كان فيه وجوده...»، هذه العبارة مأخوذة من الفتحات المكية ليس من فصوص الحكم. الفتوحات المكية، ابن العربي، (ت: جماعة من العلماء بأمر عبد القادر الجزائري)، المطبعة الميمنية بمصر التابعة لدار الكتب العربيّة الكبرى، مصر 1329 هـ، 459/2.

[410] «الرب حق والعبد حق يا ليت شعرى من المكلف

إن قلت عبد فذاك ميت أو قلت رب أني يكلف فهو سبحانه يطيع نفسه إذا شاء بخلقه وينصف نفسه مما تعين عليه من واجب حقه فليس إلا أشباح خالية على عروشها خاوية...»، . الفتوحات المكية، 2/1. وأكثر ما نسب إلى ابن عربي ليس له أصل. أوّله داود القرصي بما فهمه. الله أعلم.

[411] ب – وأمك.

[412] ع: بسائر.

[413] ع ح: فأين.

[414] وقد اعترض العلماء مثل الشارح وغيره على كلام الشيخ محي الدين ابن العربي لكن بعض المحققين من العلماء وجهوا كلام الشيخ المزبور وأجابوا عنه والأولى في هذا الباب السكوت وحسن الظن كما قال الخادمي وغيره. شرح القصيدة النونية، داود القرصي، مكتبة الوهبة، مصر، 1297هـ/1879م، 12-13؛ أنظر إلى مناقشات في أقوال ابن العربي مثلا: محمود جينار، تفسير الشعراني لأقوال ابن العربي في إطار مبحث النبوات، رسالة الدوكتورة، جامعة مرمرة، كلية الشريعة، إسطنبول 2011.

[415] ح: العارف.

[416] ع ح + في الفناء.

وحينئذ يقول: هو أنا وأنا[417] هو، هو يعبدني وأنا أعبده، هو يحمدني وأنا[418] أحمده،[419] إلى نحو ذلك. فيرتفع عنه الأمر والنهي، ويتصرف كيف يشاء.

وأما الحلولية فيقولون مثل ما يقول الاتحادية إلا انّهم يقولون: فربما يحلّ الله فيه بحيث لا يتمايزان في الخارج، فحينئذ يقول ما يقول، ويفعل ما يفعل، ولا قيد عليه. وعليه ظاهر قول الجنيد: «ليس في جبتي غير الله».[420]

وأما الظهورية فيقولون: إنّ الله قد يظهر في صورة بعض الكاملين العارفين، ويجئ[421] عند المريدين، فيعانقهم ويرشدهم إلى الحقّ. فاذا عرفت هذا فاعلم أنّ المصنّف رحمه الله أشار بهذا البيت إلى ردِّ هؤلاء الملاحدة إظهارا لقبائح الملحدين، وصونا لعقائد ضعفاء المسلمين فقال: **(بكل شيء محيط)**، أي: علما أو قهرا أو تصرفا كيف يشاء، فبهذه[422] الإرادة أشار[423] إلى ردِّ الوجودية، وبقوله: **(لا اتحاد له ولا حلول)** أشار إلى رد الاتحادية والحلولية، وبدلالة كلامه أشار إلى ردِّ الظهورية؛ بل إلى ردِّ جميع الملاحدة الباطنية الإباحية. وبقوله: **(لدى أصحاب عرفان)** أشار إلى أنّ العارفين في الحقيقة هم علماء أهل السّنّة ومحقِّقوهم، لا مشايخ الطريقة ومقلِّدوهم. ويحتمل أن يكون إشارة إلى أنّ الصوفيين المتقدِّمين المتشرِّعين على ظنّهم المشهورين بالعرفان لا يقولون بشيء من ذلك. وقد قال الخيالي جلبي[424] بعد بيان هؤلاء الملاحدة الأربعة من غلاة المتصوفة: «وههنا مذهب الآخر، وهو الحقّ بيننا. وهو أنّ السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحلّ ذاته في ذاته وصفاته في صفاته [14و]ويغيب عنه كلّ ما سواه. ولا يري في الوجود إلا الله. وهذا هو الذي يسمونه الفناء في التوحيد. وربما يصدر عن السالك حينئذ عبارات توهّم بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال، وتعذر الكشف عنها بالمقال. ربنا اجعلنا

---

[417] ب – وأنا.

[418] ب – يحمدني وأنا.

[419] ب: يحمده.

[420] ينسب هذا القول إلى الحلاج بلفظ «ما في جبتي الا الله».

[421] ب: وقد يجئ.

[422] ب: فهذه؛ ع: بهذه.

[423] ب – أشار.

[424] المولى شمس الدين احمد بن موسى الشهير بالخيالي، العالم العامل الكامل الفاضل. كان ابوه قاضيا قرأ عنده بعض العلوم ثم وصل الى خدمة المولى حضربك جلبي وهو مدرس بسلطانية بروسه وصار معيد لدرسه، وله من المصنفات حواش على شرح العقائد النسفية، وحواش على اوائل حاشية التجريد وله شرح لنظم العقائد لاستاذه المولى حضر بك. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، عصام الدين طاشكبري زاده، 85/1.

من الواصلين إليك والمنخرطين في سلك سلوك طريقتك»[425] انتهى. وأقول: ولا يخفى عليك أيها المتديّن بالشّريعة الغرّاء، أنّ هذا مجرد احتمال عقلي، غير معلوم الثبوت ظنا فضلا عن ثبوته قطعا يقينا.[426] وظاهر في مذهب الاتحادية والحلولية إذ لا معنى لاضمحلال الذات في الذات والصفات في الصفات في الظاهر. إلا هذا وأيضا عدم رؤية الوجود إلا الله ظاهر في مذهب الوجودية، وجهل مركب في الواقع. وفتح لباب الإلحاد على المتصوفة الملاحدة المخلوطة بضعفاء الإسلام كجهلة العوام. ودعائه هذا تقديم للطريقة الإفراطية الواهمية[427] على الشريعة المتوسطة القطعيّة. وبناء على جعل الشريعة قشرا والطريقة لبّا، والفقهاء المجتهدين غافلين وجاهلين والمشايخ المقلدين واصلين وعارفين –حاش لله– هذا بهتان عظيم. ومن ثم قالوا: فساد العالم فساد العالم اللهم اجعلنا من الثابتين على شريعة خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى طريقة الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

واعلم أنّه قال الإمام الجوزي[428] من كبار المحدثين الثقات في كتاب **تلبيس ابلس** على الصوفية المتشرعة على ظنهم المفرطة غاية الإفراط: إنّ سبب إفراطهم وشدة رياضتهم ثلاثة أمور تلبيسية:

«الأول: ظنهم أنّ التوكل قطع الأسباب بالمرة، والإخراج عن الأموال بالكلّية حتى شبهوها بالحيات والعقارب.[429] وقالوا: "من خرج إلى الكسب، فليس بمتوكل"، "ومن قال من[430] أين[431] اطعم عيالي فهو مشرك" [14ظ]إلى نحو ذلك.»[432]

---

[425] شرح قصيدة النونية للخيالي جلبي، (طابع وناشر: الحاج محمد طالب بن حسين الفاتسوي، دار الخلافة العلية، إستانبول 1318ه)، 25.

[426] ب ع: يقينيا.

[427] ب ح: الوهمية.

[428] عبد الرحمن بن علي بن محمد بن جعفر الجوزي. يكنى ابن الجوزي بأبي الفرج. ولد ابن الجوزي بدرب حبيب ببغداد. أخذ ابن الجوزي علومه من كبار علماء بغداد في عصره، منهم: إبراهيم بن دينار النهرواني، أحمد بن أحمد المتوكلي، أحمد بن عبيد الله بن محمد السلمي. وله تصانيف كثيرة، منها: دفع شبهة التشبيه، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تلبيس إبليس، الإنصاف في مسائل الخلاف. البداية والنهاية، لإبن كثير، 28/13.

[429] ع: والعقاريب.

[430] ب – من.

[431] ح — من أين؛ صح هـ.

[432] تلبيس إبليس لأبو الفرج ابن الجوزي، (دار القلم، بيرت 1403ه)، 180-155.

«والثاني: ظنهم أنّ قهر النفس بالمرة وتحقيرها بالكلّية هو المجاهدة الكبرى والوصلة إلى المولى حتى قال شبلي:[433] «عطل ذلي ذل اليهود».[434] وقال أبو سليمان الداراني:[435] "لو أراد جميع الخلق أن يضعوني[436] أدنى مما في نفسي[437] من الضعة ما قدروا عليه". ومن ثم قالوا: "ينبغي للصوفي أن يري نفسه أدنى من كلّ مخلوق، ولو من فرعون وإبليس". وبعضهم بالغوا في تحقيرها حتى اقتحموا الذنوب لتسلم[438] عن آفات الرياء والعجب. وسموا أنفسهم "بالملامية" إلى غير ذلك.»[439]

«الثالث: ظنهم أنّ المقصود هو العمل دون العلم، لأنه وسيلة إليه. فيكفي في العمل أدنى المعرفة الشيخية المأخوذة من الله تعالى[440] بالمكاشفة. حتى كانوا يمنعون مريدهم عن تعلم العلوم الشرعية، ويدعون أنّها مانعة عن الوصلة. وأن[441] الشرعية قشر والحقيقة لب، وأن الفقهاء غافلون والمشايخ واصلون. وأن من ارتقى إلى العلم الباطن والسر النافع فقد انحط عنه أعباء التكليف، ومن قنع بظواهر النصوص فقد غفل عن الحق، وينتحج[442] عن[443] غفلاته.

وقد كان في ناحية أبي يزيد البسطامي سيد الطائفة الصوفية على الإطلاق عالم فقيه، فقصد أبا يزيد، وقال له: ما علمك يا أبا يزيد؟ فقال: علمي علم الباطن والسر النافع، وعلمك علم الظاهر وهو رحمة في الجملة على عباده. فقال الفقيه: علمي عن الثقات عن الرسول عن جبريل عن الله. وعلمك عمن؟ فقال أبو يزيد: علمي عن الله بلا واسطة بالمكاشفة والتجلي. فقال الفقيه: ما الدليل على ذلك؟ فسكت الشيخ،

---

[433] أبو بكر دلف بن جحدر الشبلي بغدادي المورد والمنشأ وأصله من أسروشنة صحب الجنيد ومن فِي عصره وكان شيخ وقته حالا وظرفا وعلما، مالكي المذهب عاش سبعا وثمانين سنة ومات سنة أربع وثلاثين وثلاث مائة، وقبره ببغداد. الرسالة القشيرية، عبد الكريم القشيري، 116/1.

[434] أصل هذا الكلام " ذلي عطل ذل اليهود".

[435] عبد الرحمن بن أحمد بن عطية أبو سليمان العنسي الداراني من أهل داريا، وهي ضيعة إلى جنب دمشق. كان أحد عباد الله الصالحين، ومن الزهاد المتعبدين. ورد بغداد وأقام بها مدة، ثم عاد إلى الشام، فأقام بداريا حتى توفي. مات أبو سليمان سنة خمس ومائتين. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي،523/11.

[436] ع: يضوني.

[437] ب: نفس.

[438] ب: ليسلم.

[439] تلبيس إبليس لابن الجوزي، 320-365.

[440] ع ح: تعالى.

[441] ب – أن.

[442] ب: ينجح؛ ع: نجح.

[443] ع: في.

وبهت. ثم قال الفقيه: فلان أخذ عن فلان وفلان عن فلان، وكذا سائر العلماء. وممن أخذت أنت؟ فقال أبو يزيد: مساكين أخذوا علمهم[444] عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحى الذي لا يموت.»[445]

وهذا هو الذي أغرّ أبا حامد الغزالي حيث قال في **الإحياء**: "ليس العلم هو العلم الذي تأخذه[446] من الكتاب والسنة. [15و]فإذا نسيته تكون جاهلا؛ بل هو العلم الذي تأخذه من ربك أي وقت تشاء بلا قراءة أستاذ ولا مطالعة كتاب."[447]

ثم صنفوا كتبا ووضعوا فيها أحاديث موضوعة واصطلاحات مصنوعة[448] للترغيب[449] إلى طريقهم الإفراطية مما لم يوجد لها نظير في الشرائع الإلهية والطرائق النبوية مثل الفناء والبقاء والقبض والبسط والحال والوجد والسكر والذوق والشوق والصحو والمحو والإثبات والمحاضرة والمراقبة والمكاشفة والتجلي[450] والروايح والطوالع واللوامع والحقيقة والطريقة ووحدة الوجود والوحدة المطلقة والفناء في الفناء في التوحيد إلى نحو ذلك من الترّهات وأنواع الخرافات. ثم جعلوها أسرارا باطنية وكلمات قدسية وهذا كلّه مع مخالفته[451] للشريعة الشريفة مخالفة بيّنة على[452] ما لا يخفى[453] حال أسلاف[454] الصوفيين المفرطين فكيف حال أخلاف[455] المتصوفين المفرطين.

وقد اشتهر في عصرنا طائفة نقشبندية من المبتدعة حيث أحدثوا من عندهم بدعا علمية[456] لم تكن في عصر الصحابة والتابعين. وجعلوها طريقة علية جامعة بين الشريعة والطريقة والحقيقة. فمال اليهم غفلة

---

444 ب ح: ميّت؛ ع: ميّتا.

445 تلبيس إبليس لابن الجوزي، 310-320.

446 ب: تأخذ.

447 ما نقل المؤلف هنا أقوال العلماء وأقوال المتصوفين لفظيا الا نقلها معنى. لذلك لم أجد المصادر لأقوالهم كما في قول أبي حامد الغزالي.

448 ع: موضوعة.

449 ح: لترغيب.

450 ب: والجلي.

451 ح: مخالفة.

452 ب + الفطن.

453 ب – ما لا يخفي.

454 ع: أخلاق.

455 ب ع: أخلاق.

456 ع ح: عملية.

الفريقين. وقد[457] قال عليه السلام[458] في رواية مسلم عن جابر رضي الله عنه: «أما بعد: فإنّ خير الحديث كتاب الله، وخير الهدى هدى محمّد، وشر الأمور محدثاتها، وكلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النار.»[459] وقال عليه السلام أيضا في رواية الشيخين عن عائشة رضي الله عنها: «من أحدث في أمرنا هذا، ما ليس منه فهو رد.»[460] وقال عليه السلام أيضا في رواية بن ماجة عن حذيفة:[461] «لا يقبل الله تعالى لصاحب البدعة صوما ولا حجا ولا عمرة ولا جهادا ولا صرفا ولا عدلا يخرج من الدين كما يخرج الشعر من العجين»[462].

ومن ثم سمعت عن بعض مشايخ[463] النقشبندية أنّه [15ظ]يقول: «عندنا أصول أربعة:[464] الأول: إنّ قراءة القرآن لقلقة لسانية –حاش للّه– وإنما الاعتبار لذكر[465] الورد[466] القلبي. والثاني: أنّ معنى لا اله إلا الله، لا موجود إلا الله بناء على أن كلّ شيء هالك أزلا وأبدا، لا أنّه هالك في وقت من الأوقات. والثالث: أنّ الله تعالى هو حقيقة النور المنور للأشياء. لا أن النور بمعنى المنور مجازا. والرابع: أنّ الشريعة قشر والحقيقة لب، وأن الفقهاء غافلون والمشايخ واصلون إلى آخره.[467]

وقد انتمى إليها بعض العلماء بمجرد تحسين الظن بهم، وطلبا للرياسة بين العوام المحبّين[468] لهم مع أنهم [469] في المقام البرهاني لا الخطابي فضلا عن الجدلي[470] والشعري أو المغالطي. وقد قال عليه السلام: «احترسوا

---

[457] ع: قد.

[458] ب – عليه السلام.

[459] صحيح مسلم، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت 1412هـ/1991م) الجمعة 43، بدون لفظ "وكل ضلالة في النار".

[460] صحيح البخاري، (دار ابن كثير، بيروت1423هـ/2002م) الصلح 2697؛ صحيح مسلم، الأقضية 17.

[461] ب ع: رضي الله عنه.

[462] «لا يقبل الله لصاحب بدعة صوما، ولا صلاة، ولا صدقة، ولا حجا، ولا عمرة، ولا جهادا، ولا صرفا، ولا عدلا، يخرج من الإسلام كما تخرج الشعرة من العجين»، سنن ابن ماجة، (تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت 1430هـ/2009م) السنة 49.

[463] ح: المشايخ.

[464] ب: الاربعة.

[465] ب: بذكر.

[466] ب ع: الولد.

[467] ب: آخيره.

[468] ب: المحسبين؛ ع: المعتيبين.

[469] ب ح: أنه.

[470] ع: جدلها.

من الناس بسوء الظن»[471] فضل ضلالة العجزة، وأضل كثيرا من الطلبة فضلا عن الجهلة والبطلة. وإنما أطنبت الكلام في هذا المقام إظهارا للحق للكرام، وإرشادا للخلق من ضعفاء الأنام. والله ولي التوفيق وبه العون والاعتصام، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[نفي الاتصال والاتصاف بالأشياء المختلفة]

ولا اتّصالَ بأحْيازٍ وأوْقاتٍ ۞ ولا اتّصافَ بأشْكالٍ وألْوانِ

وأقول: قوله (**ولا اتّصال بأحياز وأوقات**)، لأن الحيّز عند المتكلّمين فراغ موهوم، يشغله الجسم[472] أو الجوهر الفرد توهّما،[473] والمكان عندهم بُعد موهوم يشغله الجسم توهّما، والله تعالى منزّه عن ذلك. وكذا منزّه عن الجهات الست؛ لأنها عندهم كما في **شرح العقائد** للعلامة السعد[474] «إما نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء.»[475] كالدار الواقعة بين الدارين، فإنها فوق بالنسبة إلى ما تحتها، وتحت بالنسبة إلى ما فوقها. وإما أطرف الأمكنة متصلة بها. والله تعالى منزّه عن الأمكنة وعن أطرفها المتصلة، لكونه تعالى موجودا في الأزل فيما وراء العالم في العدم المحض. والظرفية التوهّمية اللغوية لا تضرّ كما في قولنا: الله تعالى موجود في الأزل وموجود[476] الآن وغدا. فإنّا لم نرد بأمثال ذلك أنّ وجوده تعالى واقع فيها؛ [16و]بل أردنا أنّه مقارن لها وثابت دائما، كذا في **شرح المواقف**.[477] وكذا منزّه عن الزمان والأوقات؛ لأن الزمان عند المتكلّمين أمر موهوم متجدّد يقدّر به أمر موجود متجدّد، أو موهوم متجدّد. وبالجملة الحيّز والمكان والجهة[478]

---

[471] السنن الكبرى للبيهقي، الاحتياط في قراءة الكتاب، 20416 (دار الكتب العلمية، بيروت–لبنات، الطبعة الثالثة، 1424 هـ – 2003 م)، 218/10.

[472] ع + توهما.

[473] ع – توهما.

[474] مسعود بن عمر بن عبد الله الشيخ سعد الدين التفتازاني، الإمام العلامة. عالم بالنحو والتصريف والمعاني والبيان والأصلين والمنطق وغيرها، شافعي. قال ابن حجر: ولد سنة ثنتي عشرة وسبعمائة، وأخذ عن القطب والعضد. وله تصانيف، منها: شرح العضد، التلويح على التنقيح في أصول الفقه، شرح العقائد، المقاصد في الكلام، شرحه، شرح الشمسية في المنطق، وغير ذلك. مات بسمرقند سنة إحدى وتسعين وسبعمائة. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، 285/2.

[475] شرح العقائد النسفية مع حاشيته جمع الفرائد بإنارة شرح العقائد ويليهما شرح ميزان العقائد، (مكتبة المدينة، كراتشي–باكستان 1433هـ/2012م)، 132.

[476] ع – في الأزل وموجود.

[477] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 22/8-29.

[478] ع: والجهات.

والزمان كلّها معتبر عندهم في هذا العالم لا فيما وراءه في العدم المحض، ولا[479] في الأزل، والله تعالى موجود في الأزل وفيما وراءه في العدم المحض، ومنزّه عنها كلّها. فإذا قلنا الله تعالى منزّه عن الجهات الست نريد أنّه تعالى موجود في الأزل فيما وراءه، وإنما الجهات في العالم أو في أطرافه المتصلة به، ولا جهة فيما وراء العالم في العدم المحض. ولا نريد[480] أنّه تعالى ليس بموجود فيما وراءه إلى ما لا نهاية له[481] من الجوانب الموهومة كما يعتقده[482] كثير من الجهلة وقليل من الكملة، فإنه إنكار لوجود الواجب بالبداهة على ما لا يخفى. وهذا هو المسلك القويم[483] والطريق المستقيم في هذا المقام في حقّه تعالى، فلا[484] تفرِّط وابتغ بين ذلك سبيلا.

هذا وأما قول **صاحب المواقف**: «أنّه تعالى ليس بداخل في العالم ولا خارج عنه.»[485] فكلام بعض الأشاعرة في محلّ الجواب عن المجسّمة الزاعمة أنّ الخروج عن العالم يستلزم كونه تعالى في جهة بناء على أنّ الجهة تُتصوّر فيما وراء العالم، ومبنيّ على تسليم ذلك. والحقّ أن الجهة عندهم لا تُتصوّر إلا في العالم وفي أطرفه المتصلة كما حقَّقه السعد في **شرح العقائد**.[486] وأنّ كونه لا داخلا ولا خارجا مخالف[487] لبداهة العقل لا بداهة الوهم. وأنه إنكار لوجود الواجب بالبداهة العقلية على ما لا يخفى. فإن قلت لِمَ لَمْ[488] يصرح في النصوص القرآنية والأحاديث النبوية بنفي الأمكنة والأزمنة والجهات الست؛ بل صرح في كثير منها بها على ما لا يخفى. قلت نفي هذه الثلاثة بالمعاني التي سبق بيانها مع كونه ظاهرا عند الخاصَّة خفيٌّ على العامّة. فيُخاف عليهم بنفيها صريحا إنكار الباري تعالى بالكلّية مع أنّه أشير إلى نفسها بأمثال قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾،[489] [16ظ]ولذا قال عليه السلام للجارية الخرساء: «أين الله تعالى؟ فأشارت إلى السماء.»،[490] فلم ينكرها عليه السلام؛ بل حكم بإسلامها لإقرارها بوجود الواجب، وخطئها في تعيين

---

[479] ح – لا.

[480] ع: يرد.

[481] ع – له.

[482] ع: يعتقد.

[483] ب: القديم.

[484] ب: ولا.

[485] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 8/ 27.

[486] شرح العقائد النسفية للتفتازاني، 132-135.

[487] ب: مخالفة.

[488] ح – لم.

[489] سورة الشورى، 11/42.

[490] صحيح مسلم، المساجد ومواضع الصلاة 33؛ مسند أحمد، (ت: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ببيروت 1421هـ/2001م)، 23/8.

الفوق. والأول من ضروريات الدين. والثاني من دقائق الكلام مع أنّه يحتمل الجهة التوهّمية اللغوية. فتبصَّر في هذا المقام،[491] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[صفات الله تعالى]

حيٌّ سميعٌ بصيرٌ عالمٌ شاءٍ ۞ ذو قدرةٍ وكلامٍ غيرِ ألحانِ

وأقول: لما فرغ من بيان الصفة النفسيّة القطعيّة التي هي الوجود الواجبي، ومن بيان[492] الصفات السلبيّة القطعيّة التي أصولها خمسة: القدم بمعنى عدم الأولية، والبقاء بمعنى عدم الآخرية، والقيام بنفسه بمعنى عدم الاحتياج إلى المكان في القيام، والوحدة بمعنى عدم الشركة في الواجبية بالذات، والخالقية للعالم، والمستحقّية لعبادة الكلّ، والمخالفة للحوادث بمعنى عدم الموافقة لها بوجه من الوجوه؛ أراد أن يبين الصفات الذاتية الثمانية أو السبعة الظنية والصفات المعنوية الثمانية القطعيّة اللازمة لها بحسب الظاهر فقال: **(حيّ)** إلى أخره، أي متصف بالحياة المصدرية المعنوية الاعتبارية وبما تقتضيه[493] في الظاهر من الحياة المبدئيّة[494] المعانية[495] الحقيقيّة[496] الظنية[497] أيضا، فإن الحيَّ يدلُّ قطعا على ثبوت مأخذ الاشتقاق لورود النصوص القطعيّة بذلك، وظنًّا على ثبوت[498] صفة حقيقيّة مقتضاة لذلك لظهور أنّ حياتنا بالمعنى المصدري قطعا بسبب اتصاف أنفسنا بالحياة الحقيقيّة ظنًّا بحسب الوجدان، وقياس الغائب على الشاهد جائز؛ بل ظاهر في فروع العقائد[499] الظنية، أي في المقام[500] الخطابي دون البرهاني، وقس البواقي على الحيّ.

---

[491] ح + والله الموفق.

[492] ع – الصفة النفسية القطعية التي هي الوجود الواجبي ومن بيان.

[493] ع: يقتضيه.

[494] ح – المبدئية.

[495] ح: المعاني.

[496] ع – الحقيقية.

[497] ح + المبدئية.

[498] ح: ثبوته.

[499] ب ح + وفي العقائد.

[500] ب ح: مقام.

فيفهم[501] من هذا البيت أربع عشرة صفات[502] لله في ضمن هذه الأسماء السبعة المشتقة سبعة منها قطعيّة اعتبارية مصدرية لا قديمة ولا حادثة، وسبعة منها [17و]ظنية حقيقيّة[503] مبدئيّة قديمة.[504] كذا حقَّق الفاضل الجلال[505] في **شرح العقائد العضدية**، ولم يذكر التكوين هنا لكثرة[506] الاختلاف فيه بين الماتريدية والأشاعرة، وسيذكره مستقلًّا وستعرف ما هو الصواب. ثم اختلفوا في هذه السبعة الظنية الذاتية على تقدير ثبوتها. فقال جمهور السلف وكثير من الخلف: إنّها واجبات بالذات بمعنى أنّ وجوداتها مقتضَيات[507] ذواتها لا من علّة أصلا، وأنها غير مسبوقة بالعدم[508] أصلا، وأن كلّ ممكن حادث، وكلّ قديم واجب بالذات، وأن الله تعالى فاعل مختار في جميع أفعاله، وأن الاحتياج إلى الذات في القيام لا ينافي الوجوب الذاتي؛ بل المنافي هو الاحتياج إلى العلّة في الوجود؛ بل في الذات الموجودة، وهذا كلُّه ظاهر. وظن بعض الأشاعرة أنّها ممكنات بالذات واجبات بالغير صادرة عن الله تعالى بالإيجاب، ولزمهم مخالفة هذه الأصول بلا صارف قطعيّ، وسبْقُ عدمها على وجودها سبقا ذاتيا مستلزما لاجتماع النقيضين أو العدم والملكة على مالا يخفى. وجوز الآمدي كونها صادرة عن الله تعالى بالاختيار على أنّ تقدم الاختيار عليها ذاتي فلا يلزم الحدوث. هذا وزعم المعتزلة والفلاسفة أنّ هذه[509] الصفات عين ذاته تعالى، وأوِّل هذا بأن مرادهم أنّها غير موجودة أصلا. وهذه المعاني المصدرية مترتبة على ذاته تعالى. ومن ثم قال الشريف[510] المحقِّق: «وغرضهم بذلك إنكار الصفات، وإثبات ثمراتها للذات.» وبالجملة نحن نقول: هو تعالى حي بحياته الحقيقيّة،[511] عليم بعلمه الحقيقي، سميع بسمعه الحقيقي إلى آخره. وهم يقولون: حيٌّ بذاته، عليم بذاته، سميع بذاته، إلى آخره. وهذا المقام يجب أن يُعلم هكذا، والله أعلم.

---

[501] ب ع: ففهم.

[502] على أنها بدل، كقوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا﴾، سورة الأعراف 160/7.

[503] ب + اعتبارية.

[504] ع – ولا حادثة وسبعة منها ظنية حقيقية مبدئية قديمة.

[505] محمد بن أسعد الملقب جلال الدين الدواني، الشافعي. أخذ العلم عن المحيوي والبقال، وأخذ عنه أهل تلك النواحي وارتحل إليه أهل الروم وخراسان وما وراء النهر. وله مصنفات كثيرة مقبولة منها شرح التجريد للطوسي وشرح التهذيب وحاشية على العضد. ومات سنة 918 ثمان عشرة وتسعمائة. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني اليمني، دار المعرفة، بيروت، يدون تاريخ، 130/2.

[506] ع: كثرة.

[507] ب: مقتضات.

[508] ح: بعدم.

[509] ح: هذا.

[510] ب — الشريف.

[511] ع: الحقيقة.

قال المصنّف رحمه الله:

وكثرة القدماء غير لازمة ◈ إذا لم تكن غيرُها في عين يقظان

وأقول: لما شنّع المعتزلة علينا في إثباتنا للصفات الذاتية؛ أنّ هذا إبطال [17ظ]للتوحيد لما[512] أنّها موجودات قديمة مغايرة[513] لذات الله تعالى في الحقيقة، فيلزم قدم غير الله وتعدّد القدماء؛ بل تعدّد الواجب بالذات على ما عرفت، وقد كفر النصارى في إثباتهم للأقانيم الثلاثة، فما ظنّك[514] بمن أثبت الأكثر؛ أشار إلى الجواب بقوله: (**وكثرة القدماء غير لازمة**) أي لنا في إثباتنا لها إلى آخر. وهذا الجواب[515] إجمالي ومشهور بين المشايخ، وغير صحيح في الواقع. فإن تعدّد القدماء في إثباتنا لها لازم قطعا، وإنها غير الذات ومباين لها بداهة. فالصواب في الجواب أن يقال: إنما المنافي للتوحيد هو تعدّد الذوات القديمة المستقلِّة المنفصلة المتصفة بصفات الألوهية كما توهّمه[516] النصارى، لا مطلق الذوات[517] القديمة فضلا عن ذات وصفات قديمة لازمة غير منفكّة أصلا. ولذا أوّلوا كلام الشيخ أنّ صفاته ليست عين ذاته ولا غيره تعالى بأن مراده ولا منفكّة عن ذاته أصلا، وعليه بيت **الأمالي**:

«**صفات الله ليست عين ذات◈ولا غيرا سواه ذا انفصال**».[518]

ولقد صدق الفاضل الجلال في قوله: «ولا وجه لتكلّف الشيخ ههنا[519] وجعل الغير بمعنى المنفكّ بعد إثبات الصفات الذاتية القديمة الزائدة على ذاته تعالى. فهو[520] إقرار تعدّد[521] القدماء، ولا في إدخاله في

---

[512] ح: كما.

[513] وفي النسخ: متغايرة.

[514] ب: ظنكم.

[515] ب ح: جواب.

[516] ح: توهم.

[517] ب: الذات.

[518] انظر بكر توبال اوغلو، شرح الأمالي، جامعة مرمرة وقف كلية الشريعة، اسطانبول 2015، 30.

[519] ب: هناك.

[520] ب ع – فهو.

[521] ب: بعدد، وفي هاش ب: بتعدد.

المسائل الكلامية». والعجب من بعض العلماء أنّه اعتقد ظاهر أنّها لا هو ولا غيره، ولم يفهم أنّه بحسب الظاهر اجتماع للنقيضين[522] وارتفاع لهما كما صرّح به العلامة[523] السعد في **شرح العقائد**.[524] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[القدرة]

نَفْيُ التَّسلسلِ جمعًا أو معاقبةً[525] ۞ أفادَ قدرةَ ذِي صُنْعٍ وإتقانِ

أقول: لما كان في بعض الصفات الذاتية تفاصيل مهمّة واختلافات كثيرة بين أهل السّنّة وغيرها؛ أراد أن يبيّن بعض أهمٍّ منها. فقال: (**نفيُ التسلسلِ**) وهو ترتُّب أمورٍ غيرِ متناهية، وهو باطل عند المتكلّمين في الأمور الموجودة والاعتبارية الحقيقيّة، سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة لجريان برهان التطبيق [18و]والتضايف في مطلق الأمور الموجودة والاعتبارية الحقيقيّة وإليه أشار بقوله: (**جمعا أو معاقبة**[526]) على خلاف الفلاسفة، فإنهم شرطوا في البطلان ثلاثة أمور: الوجود والترتُّب[527] والاجتماع، بناء على أنهما لا يجريان إلا فيها.

وقوله: (**أفاد قدرة ذي صنع وإتقان**) أي ذي صنع للعالم وذي إتقان في خلقه بقدرته، حيث قلنا: الله تعالى خالق للعالم بتعلّق قدرته، بالاختيار على وفق تعلّق إرادته، وتخصيصها بذاتها للوجود في وقت معين، لا موجب بالذات في خلقه كما يزعمه الفلاسفة؛ لأنه لو كان موجبا بالذات، لزم قدم الحوادث، وإلا لتوقف على تسلسل بشروط حادثة مجتمعة أو متعاقبة، وهو باطل، وكذا قدم الحوادث. فتعيّن أنّه تعالى قادر مختار في جميع أفعاله ولم نأخذ[528] تخلّف المعلول عن علّته الموجبة، وانتفاء[529] الواجب لبعدهما جدا، فتدبر. واستدلّوا أيضا على كونه تعالى قادرا مختارا؛ لا موجبا بالذات بأنه لو لم يكن[530] قادرا مختارا؛ بل موجبا بالذات، لزم

---

[522] ب: النقيضين.

[523] ح: علامة.

[524] شرح العقائد للتفتازاني، 143-153.

[525] ح: متعاقبة.

[526] ع ح: متعاقبة.

[527] ب: المترتبة؛ ع ح: الترتب.

[528] ع: تأخذ.

[529] ب ح: أو انتفاء.

[530] ع: تكن.

أحد الأمور الأربعة: إما نفى الحادث بالكلّية، وإما عدم استناده إ لى المؤثّر أصلا، وإما التسلسل، وإما تخلّف الأثر عن المؤثّر الموجب التام. واللوازم كلّها باطلة، وكذا الملزوم. فتبصَّر،[531] كذا في **شرح المواقف**.[532]

ثم اعلم أنّ إعطاء الإيجاد، وكذا الإعدام للقدرة مذهب الأشاعرة المنكرين لكون التكوين صفة حقيقيّة مبدأ لهما. وأما عند الماتريدية الجاعلين لذلك[533] فشأن القدرة التقريب إلى الإيجاد أو الإعدام.

ثم اعلم أنّ تعلّقات هذه الصفات الثلاثة لايزاليّة في المختار عند وجود الحادث،[534] لا قديمة بمعنى موجود غير مسبوق بالعدم، ولا حادثة بمعنى موجود ومسبوق بالعدم، لكونها أمور اعتبارية حقيقيّة من قبيل الحال في التحقيق، والا يلزم بحسب الظاهر: إما قدم العالم، وإما كونه تعالى محلّا للحوادث. نعم، قد يقال: إنّها حادثة، لكن بمعنى أنّها متحقّقة فيما لا يزال [18ظ]بتبعية الغير، كما أنه قد يقال لتعلّق الأوّلين: إنها قديمة، ولكن بمعنى أنها متحقّقة في الأزل بتبعية الغير أيضا. وللمعتزلة هنا جهالات بيّنة فلا فائدة في ذكرها وتطويل الردّ الضعيف فيها، كما طوَّله[535] المحشي الخيالي جلبي هنا[536]، وضعَّفه بما لا طائل تحته سوى توهين عقائد الضعفاء، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[العلم]

كما استدلّ على عِلْمِ المؤثّرِ مِنْ ۞ إتقانِ أفعالِهِ أربابُ إيقانِ

وأقول: أي هذا[537] الاستدلّال بنفي التسلسل على قدرة الله تعالى واختياره مثل الاستدلّال على علم المؤثّر تعالى في العالم من إتقان أفعاله. وقوله: **(أرباب إيقان)** فاعلُ استدلّ. فإن كبار المتكلّمين من علماء أهل السنّة الذين هم أصحاب الإيقان، أي أتقن اليقين بالبراهين اليقينية. استدلّوا كذلك عقلا على ذلك[538] حيث قالوا: الله تعالى عالم بجميع السموات والأرض وما فيهما تفصيلا جزأ جزأ؛ لأن الله تعالى خلقها متقَنة

---

[531] ب: فتدبر، صح هـ.

[532] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 8/ 57-84.

[533] ب ح: كذلك.

[534] ب ع: الحوادث.

[535] ع: حقّقه.

[536] انظر إلى شرح قصيدة النونية للخيالي جلبي، 33.

[537] ع: هذه.

[538] ع – على ذلك.

محكَمة مشتملة على حكم[539] عظيمة ومنافع كثيرة، وعلى صور عجيبة وخواص غريبة، والكبرى ضرورية على ما لا يخفى.

واعلم أنّ علمه تعالى الحقيقي القديم، له تعلّقان أزلي ولايزالي، على أنّ التعلّق نفس العلم بالمعنى المصدري أو سبب لحصوله. فإنه[540] قد تعلّق في الأزل بذاته وصفاته الذاتية الموجودة القديمة وبوجوده الحالي وبجميع المعدومات الأزلية دفعة، ولا نعلم كيفية علمه بها، ويتعلّق[541] فيما لا يزال والموجودات المتعاقبة تعاقبا، فإنه تعالى يعلم المعدوم معدوما، ويعلم الموجود موجودا، كما يعلم معدوما، كما[542] قال الله تعالى: ﴿فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾.[543] هذا وقال بعضهم: إنّ صفة العلم قديمة وتعلّقها حادث كسائر الصفات، وهو المشهور، [19و]وقد عرفت تأويله، وفيه ما فيه بعد، فتبصَّر.[544] قال بعضهم: إنّ صفة العلم قديمة، وله تعلّقات قديمة غير متناهية وتعلّقات حادثة متناهية، وقد عرفت تأويله أيضا،[545] وإلا يلزم تعدّد قدماء غير متناهية، وبطلانه اتفاقي بين المتكلّمين. وكذا كونه تعالى محلًّا لحوادث[546] الكثيرة[547] جدًّا، وبطلانه بديهي قطعا. وههنا جهلياتٌ قبيحةٌ للمعتزلة والفلاسفة وغيرهم في حقّه تعالى؛ بل كفريات شنيعة. قبّحهم الله ولعنهم، فلا فائدة لذكرها أيضا سوى ما ذُكر. وإن أردت الاطلاع عليها فارجع إلى المطوَّلات، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وعلمهُ بالزَّمانيَّاتِ قاطبةً ۞ لا يقتضِي فيه توْقيتًا بأزْمانِ

وأقول: واعلم أنّ المتكلّمين اتفقوا على أنّ الله تعالى يعلم الكلّيات على الوجه الكلّي والجزئيات على الوجه[548] الجزئي أيضا. وما صدق عليه الجزئيات من الأفراد الخارجية هي الزمانيات، والتغيّر فيها لا يوجب التغيّر في علمه الحقيقي؛ بل يوجب تغيّر تعلّقه بها. والتعلّقات أمور اعتبارية، وكذا تغيّر علمه الإضافي، سواء

---

539 ع: حكمة.

540 ع: فإنها والمقصود العلم.

541 ع: تعلق.

542 ب – يعلم معدوما كما.

543 سورة العنكبوت، 3/29.

544 ح – فتبصر.

545 ب: أي.

546 ب: للحوادث.

547 ع ح: كثيرة.

548 ح – الكلي والجزئيات على الوجه؛ ح: وجه.

كان نفس التعلّق أو غيره مسبّبا عنه. وقال بعض المشايخ المعتزلة وكثير من أئمة الأشاعرة: كما أنّه لا تغيّر[549] في علمه الحقيقي المتعلّق بها،[550] فإن العلم بأنه وجد[551] الشيء وبأنه يوجد الآن أو فيما سيأتي واحد عند الله تعالى، فلا يلزم من تغيّر المعلوم تغيّر العلم به. وهذا مأخوذ من كلام الفلاسفة حيث قالوا: إنّ علمه تعالى ليس زمانيا واقعا في الزمان كعلم أحدنا بالحوادث الزمانية، فإن العلم بهذه الحيثية يتغيّر، وعلمه تعالى لا يتغيّر. فإنه تعالى يعلم الكلّيات على الوجه الكلّي، والجزئيات المجرّدة على الوجه الجزئي، والجزئيات المادية على الوجه الكلّي لا على الوجه الجزئي، وإلا يلزم التغيّر في علمه تعالى، وهذا تحقيق قولهم. إنّ الله تعالى يعلم الكلّيات دون الجزئيات عند البعض، وعلى هذا كلام المصنّف على ما لا يخفى. ولكن الحقّ هو الأول؛ لأن هذا يقتضي أن يعلم الله تعالى[552] المعدوم معدوما، ويعلم الموجود معدوما؛ لا موجودا مع أنّ الظاهر من النصوص القرآنية وإجماع العلماء أنّه تعالى يعلم المعدوم معدوما، ويعلم الموجود موجودا؛ كما يعلمه معدوما. [19ظ]ولا نعلم كيفية علمه تعالى، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[الإرادة]

وليس يخرجُ شيء عن إرادتِهِ ۞ لكنَّه قطُّ لا يَرْضَى بكُفرانِ

وأقول: اعلم أنّ إرادته تعالى صفة حقيقيّة قديمة، ولها تعلّق لايزالي في المختار وقت وجود الحادث. وقيل: أزلي بشرط الوجود فيما لا يزال[553] في وقته. ومن شأنها تخصيص أحد المقدورين من الوقوع واللاوقوع[554] في وقت معيّن بذاتها كما ستعرف، وأنه تعالى يريد الخير والشر والطاعة والمعصية[555] أي[556] بمعنى تعلّق إرادته القديمة بها[557] بعد تعليق العبد إرادته بها[558] بعدية ذاتية لئلا يلزم الجبر؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا

---

[549] ع: تتغير.

[550] ب ح + لا تغير في علمه الإضافي الاعتباري المتعلّق بها.

[551] ب: بوجود.

[552] ب: أن لا يعلم الله تعالى

[553] ب ح: لا يزالي.

[554] ع – واللاوقوع.

[555] ع: الحقيقة.

[556] ع ح – أي.

[557] ع ح: بها.

[558] ع ح: لها.

أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾،[559] خيرا كان أو شرًّا. ولقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كلّ شَيْءٍ﴾،[560] ولقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾،[561] ولقوله عليه السلام: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»،[562] إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث المصرِّحة بعموم مشيئته تعالى وخلقه. ولما زعم المعتزلة أنّه تعالى لا يريد الشرور[563] والمعاصي؛ لأنها لو كانت مرادة تكون بقضائه فيجب الرضاء بها؛ لأنّ الرضاء بالقضاء واجب، واللازم باطل؛ لأن الرضاء؛ لاسيما بالكفر[564] لا يجوز؛ أشار إلى جوابه بقوله: **(لكنه قط لا يرضى بكفران)** أي بكفر ومعصية؛ بل بإيمان وطاعة. وتحقيقه أنّ[565] الإيمان والطاعة والكفر والمعصية مقضيات،[566] لا قضاء. فلا يلزم من الرضاء[567] بالقضاء -أي بخلقه تعالى لها أو بأمره التكويني بها- الرضاء بالمقضي، وهو ظاهر لكونه بكسب العبد واختياره أولا، وبخلقه تعالى واختياره[568] ثانيا، فإن الخلق تابع للكسب، كما أنّ العلم تابع للمعلوم دفعا للجبر بالكلّية، فإنه كما سيجيء: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين،[569] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

ليس الإرادةُ أمرًا وابْتغاءً بلْ ۞ وصفٌ يخصِّصُ مقدورًا برُجْحانِ

وأقول: لما زعم المعتزلة أيضا أنّ الإرادة نفس الأمر أو لازمه المساوي، [20و]فلا أمر بالشرور والمعاصي، فلا إرادة لها؛ أشار إلى جوابه أيضا بهذا البيت. وحاصله أنّ الإرادة الإلهية ليست أمرا إلهيا ولا طلبا إلهيا، وهو عطف تفسير له للموزون فإن الله تعالى يأمر الكفار[570] بالإيمان والعصات بالطاعة، ولا يريدهما منهم، والا لوقعا لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾،[571] ولقوله عليه السلام: «ما شاء الله

---

[559] سورة يس، 82/36.
[560] سورة الرعد، 16/13؛ وفي مواضع أخرى.
[561] سورة الصفات، 96/37.
[562] سنن أبي داود، الأدب، 5075 (دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430 هـ - 2009 م)، 409/7.
[563] ب: شرور.
[564] في هامش ب: بالكف.
[565] ب – أن.
[566] ب: مقتضيات.
[567] ع: فيلزمن الرضا.
[568] ح: واختاره.
[569] ب ع: الأمرين.
[570] ب – الكفار.
[571] سورة النحل، 9/16.

كان، وما لم يشأ لم يكن»، وأيضا يريد الكفر والعصيان منهم، ولا يأمرهم بهما لنهيه عنهما وهو ظاهر. وجعل الإرادة قسمين: قسرية[572] وتفويضية، وتجويز التخلف في الثانية من تدقيقات المعتزلة، ومخالف للنصوص[573] الكثيرة، بلا صارف ظني فضلا عن قطعيّ، على ما لا يخفى.

وقوله: (**بل وصف**) أي صفة حقيقيّة[574] يخصِّص،[575] أي يرجّح بذاتها بناء على أنّ الترجيح والاختيار من مقتضى ذاتها. (**مقدورا**) أي ممكنا من شأنه تعلّق القدرة المؤثّرة له. (**برجحان**) أي بوقوع أو لا وقوع في وقت معين، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

يجوزُ ترجيحُ ما يُنْفَى[576] تَرَجُّحُهُ ۞ كفَى إنائَيْنِ مِنْ ماءٍ لعطْشانِ

وأقول: أي يجوز اختيار شيء (**يُنفى ترجّحه**) أي أولويته[577] على آخر بمجرّد ذات الإرادة لكونه من مقتضاه (**كفي إنائين**)[578] كترجيح أحد ما[579] في (**إنائين**) متساويين من ماء على آخر (**لعطشان**) متعلّق بالترجيح، وكترجيح[580] أحد الرغيفين المتساويين على آخر لجوعان، وكترجيح أحد الطريقين المتساويين على آخر لهارب من السبع، وبالجملة الترجيح بلا مرجح، بمعنى الاختيار بلا داع أصلا بمجرد ذات الإرادة جائز عند المتكلّمين من أهل السنّة ببداهة الوجدان، كما في هذه الأمثلة ونحوها، خلافا للمعتزلة والحكماء. وأما الترجيح بلا مرجِّح بمعنى التخصيص بلا مخصِّص أصلا أو بمعنى الإيجاد[581] بلا موجد أصلا فمحال اتفاقا، فتحفظ هذا فإنه ينفعك في مواضع شتّى، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[التكوين والمكوّن]

---

[572] ع: قصرية.
[573] ح: لنصوص.
[574] ع: حقيقة.
[575] ب – يخصص.
[576] ع: يفني.
[577] ع: الالوهية.
[578] ع: إنين.
[579] ب ع: ماء.
[580] ب: كترجيح.
[581] ع: الإيجاب.

تكوينُه أزليٌّ لا زمانَ له ۞ لكنْ مكوَّنُهُ في الوقْتِ والْآنِ

وأقول: اعلم أنّ مذهب الأشاعرة أنّ التكوين بمعنى نفس الإيجاد الاعتباري [20ظ]المصدري؛ داخل في القدرة على أنّه أثر لها؛[582] لظاهر قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كلّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ في مواضع لا تحصى، مع أنّ القدرة صفة حقيقيّة اتفاقا، متعلّقة[583] بالفعل أيضا.

وذهب جمهور الماتريدية إلى[584] أنّ التكوين أيضا: إما صفة حقيقيّة مبدأ للإيجاد، وإما صفة اعتبارية نفس الإيجاد، على أنّ شأن القدرة التقريب إلى الوجود أو العدم، وشأن التكوين[585] الإيجاد أو الإعدام[586] لظاهر قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾،[587] وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كلّ شَيْءٍ﴾،[588] وفيه أنّ الظاهر أنّ الأول عبارة عن سرعة لإيجاد، وترتّب الوجود عند المحقِّقين، والثاني عبارة عن الإيجاد بالقدرة، مع أنّ التقريب في القدرة لا يعقل. فالظاهر مع الأشاعرة على ما لا يخفى.

فالتكوين في قوله: (**تكوينه أزلي**) بمعنى مبدأ الإيجاد؛ لا نفس الإيجاد؛ لمحالية تحقُّق الإيجاد بلا موجد كمحالية بلا موجد.[589] فإن الأمر الإضافي في[590] الحقيقي لا تتحقق بدون المضافين، كما أنّ النسبة لا يتحقق بدون المنتسبين، ومبنيّ على مذهب الماتريدية.

وقوله: (**لكن مكوَّنه**) بفتح الواو. أي موجده ومخلوقه تعالى (**في الوقت والآن**)، أي لا يزالي، فلا يكون التكوين الأزلي عين المكون اللايزالي. وهذا إشارة إلى ردّ ما اشتهر من الشيخ الأشعري أنّه قال: إنّ التكوين عين المكون، فحادث ولا[591] يزالي، لا قديم وأزلي كما قاله الماتريدية. ولعلَّ مراده أنّه لا ينفك عن المكوِّن، فكأنه نفسه. كما اشتهر منه أنّه قال: الوجود عين الواجب، والتكوين عين[592] الممكن الموجود. أي

---

[582] ع: لهما.

[583] ب: متعلّق.

[584] ع: على.

[585] ع + نفس الإيجاد على أنّ شأن القدرة التقريب إلى الوجود أو العدم و شأن التكوين.

[586] ب ح: والعدم.

[587] سورة يس، 82/36.

[588] سورة الرعد، 16/13؛ وفي مواضع أخرى.

[589] ع – كمحالية بلا موجد.

[590] ب ع ح – في.

[591] ب: فلا.

[592] ب ع ح – التكوين عين.

لا ينفك عنهما ما داما موجودين، فكأنه عينهما. لأن[593] المعنى الاعتباري عين الوجود[594] الخارجي. فإن هذا التوهّم لا يصدر عن عالم فضلا عن إمام في العقائد.

ثم اعلم أنّ أنواع التكوين بمعنى الإيجاد؛ كالإحياء والإماتة والترزيق والتقتير والإنشاء والإبداع والإعزاز والإذلال إلى نحو ذلك مما لا يحصى، تسمى صفات فعلية إعتبارية لا قديمة ولا حادثة [21و]كالصفة النفسيّة والصفات السلبيّة والمعنوية. وأما التكوين بمعنى مبدأ[595] الإيجاد فصفة حقيقيّة ذاتية قديمة.

هذا وذهب بعض مشايخ ما وراء النهر من الضعفاء إلى أن التكوين بمعنى الإيجاد وأنواعه كثيرة[596] جدا قديمات قائمات بذاته تعالى في الأزل، وعليه غالب المتفقِّهة المعاصرة، ولا يخفى فساده من وجوه. فتبصَّر ولا تغفل، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[الكلام]

كلامُنا صفةٌ نفسيَّةٌ فَبِهَا ۞ نمتازُ عنْ أخْرسٍ أوْ عُجْمِ حيوانِ

وأقول: تفصيل هذا المقام يقتضي بسطا في الكلام. وهو أنّ الفرق الإسلاميّة اختلفوا في كلامه تعالى لا بالمعنى المصدري الذي هو التكلُّم بأي طريق كان، فإنه قطعيّ واتفاقي؛ بل المعنى[597] الذي يستلزم ذلك في الظاهر. فإنه ظني يحتمل الاختلاف كسائر الصفات الذاتية السبعة على ما عرفت.

فقال جمهور الأشاعرة والماتريدية: إنّ كلامه تعالى نفسي فقط، وقديم قائم بذاته تعالى في الأزل. وهو معنى[598] واحد قديم يعبّر عنه بالنظم المنزّل فيما لايزال[599] بأن يكون أحد أقسامه[600] النظم باعتبار التعلّقات اللايزاليّة، فينقسم إلى الأمر والنهي والخبر والاستخبار ونحوها فيما لايزال باعتبارها. وقال بعضهم: إنّ ذلك

---

[593] ب ح: لا أن.
[594] ب ع ح: الموجود.
[595] ب – مبدأ.
[596] ب: كثيرة؛ ع ح: الكثيرة.
[597] ب ع ح: بالمعنى.
[598] ب: بمعنى.
[599] ع: يزال.
[600] ب ع ح: أقسام.

المعنى القديم هو الخبر فقط، ومرجع الكلّ إليه، ولا يخفى ما فيهما[601] من الخفاء والتكلّف، ويستلزم[602] كون المعنى الواحد القديم عين الكلمات اللفظية الحادثة.

وقال جمهور السلف والعلامة العضد والمحقِّق الشريف: إنّ كلامه تعالى نفسي فقط، وقديم وهو هذه[603] الكلمات المنطوقة النازلة على الأنبياء عليهم السلام، والترتيب[604] عندنا لا عند الله، ولا يخفى ما فيه من الخفاء والتكلّف، وكون الكلام النفسي القديم مركّبا من حروف وأصوات حادثة غير قادرة[605] بالضرورة وتعدّد قدماء لا تحصى.[606]

وقال الجلال الدواني: الظاهر أنّ كلامه تعالى نفسي فقط، وهو الكلمات العلمية[607] الأزلية التي رتّبها الله في الأزل بصفة الأزلية، ويعبّر عنها فيما لا يزال بكلمات لفظية لايزاليّة، وهي[608] باعتبار وجودها الأزلي [21ظ]لا قديم ولا حادث وباعتبار وجودها [609] اللايزالي حادث، ويسمى حينئذ الكلام[610] اللفظي أيضا، ولا يخفى ما فيه من الخفاء والتكلّف. ويستلزم[611] كون المعاني الاعتبارية عين الألفاظ الحقيقيّة.[612]

وأقول: الظاهر من الواقع ومن كلام المصنّف هنا، أنّ كلامه تعالى قسمان: نفسي قديم، وهو معنى واحد حقيقي، هو مبدأ الترتيب اللفظي فيما لايزال، ولفظي حادث، وهو النظم المنزَّل على الرسل، ومعنى

---

601 ع: فيها.
602 ب ع ح – يستلزم.
603 ب: هذا.
604 ب ح: والترتب.
605 ب ع ح: قرة.
606 ب: يتحصى.
607 ع – العلمية.
608 ع: وهو.
609 ح – الأزلي لا قديم ولا حادث وباعتبار وجودها.
610 ب ع ح: بالكلام.
611 ب ع ح – ويستلزم.
612 ع: الحقيقة.

تكلُّمه تعالى بالنفسي ترتيب المعاني به أولا في نفسه، ثم خلق الألفاظ المرتبة[613] على طبقها، كما هو الظاهر في[614] تكلّمنا[615] النفسي، وهذا أظهر فهمًا،[616] وأقلُّ تكلُّفا ومطابق للواقع في الجملة على مالا يخفى هذا.

وزعم المعتزلة أنّ كلامه تعالى لفظي فقط، وهو النظم الحادث القائم بغيره. ومعنى تكلُّمه به إيجاده في الغير. وزعم الكرامية أنّ كلامه تعالى لفظي فقط، وهو هذا النظم الحادث القائم به تعالى. وهم جوَّزوا قيام الحوادث[617] بذاته تعالى.

وزعم الحنابلة من الفرق الضالة أنّ كلامه تعالى لفظي فقط، وهو هذا النظم القديم القائم بذاته تعالى، وهم جعلوا هذه الأصوات المرتبة قائمة[618] بذاته تعالى، حتى قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف أيضا، ولا يخفى ما فيها من الخفاء والتكلُّف، ولزوم الاستكمال، وتعدُّد القدماء الغير المتناهية، ومخالفة بداهة العقول السليمة، ونحو ذلك. ففي الكلام ثمانية مذاهب: خمسة لأهل السّنّة،[619] وثلاثة للفرق[620] الضالة.

فإذا عرفت هذا فنقول: حاصل كلام المصنّف أن يقال: كلامنا، أي ما نتكلّم به على الحقيقة أولا في أنفسنا صفة نفسية، أي معنى واحد حقيقي قائم بأنفسنا مبدأ لترتيب[621] المعاني فيها، ثم نتكلّم: الألفاظ[622] على طبقها، كما يدلُّ عليه الوجدان السليم، أو معنى واحد كذلك، ولكن يكون أحد أقسام الكلام اللفظي باعتبار التعلُّق على ما سبق من جمهور الأشاعرة، كما تقول لصاحبك: إن في نفسي كلاما أريد أن أذكره لك، ويدلُّ عليه قول الشاعر:

«إن الكلام [22و]لفي الفؤاد۞وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا»[623]

---

[613] ب ع: المرتبة.

[614] ح: من.

[615] ب ع ح: تكلّمنا.

[616] ب ع: فيهما.

[617] ح: الحادث.

[618] ب ع ح + قائمة.

[619] ح: الاسلام.

[620] ع ح: لفرق.

[621] ب: لترتب؛ ع ح: لترتيب.

[622] ب: بالألفاظ.

[623] "لا يعجبنّك من خطيب خطبة ۞ حتى يكون مع الكلام أصيلا
إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما ۞ جعل اللسان على الفؤاد دليلا"

فبها[624] فقط نمتاز معاشر المتكلّمين بالكلام النفسي عن أخرس أو عجم حيوان بناء على أنّ الكلام نفسي ليس بموجود فيهما.[625] ولذا لا يقدّران على[626] التكلّم بالكلام اللفظي أيضا. وهذا ما قالوا: إن الكلام اللفظي[627] مناف للسكوت والآفات الباطنيين، ثم لا يخفى أنّ هذا في الكلام النفسي بمعنى الصفة التي هي مبدأ للترتيب في المعنى[628] الذي يكون أحد الأقسام اللفظية حين التعلّق بها، كما ذهب إليه الأكثر. ثم هذا البيت توطئة لجعل كلام الله تعالى نفسيا حقيقة بناء على أنّ قياس الغائب على الشاهد ظاهر ومعتبر عند الكلّ في المقام الخطابي دون البرهاني، والمقام خطائي[629] في الحقيقة لا برهاني، على ما لا يخفى. فتبصَّر، والله الموفق، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

فليْس علمًا بشيءٍ أو إرادتَهُ ۞ لِفَرْقِهَا بافْتراقٍ عندَ وِجْدانِ

وأقول: لما وقع الاشتباه بين الكلام النفسي وبين العلم والإرادة حتى توهّمت المعتزلة أنّ الكلام النفسي الذي نثبته هو نفس العلم في الخبر، ونفس الإرادة في الأمر، ونفس الكراهة في النهي؛ أراد دفعه والتنبيه على افتراق هذه الثلاثة عند الوجدان،،، فقال: **(فليس علما)** وذلك لأنا نجد في أنفسنا أنا نعلم الشيء أولا بالعلم التصوُّري، ثم نخصص تكلُّمَه بالإرادة، ثم نتكلّم بالكلام النفسي ثم باللفظي. وهذا ظاهر عند الوجدان[630] لا ينكر ولكن لا يتصوّر كون ذلك الكلام النفسي عين الكلام اللفظي[631] في الخارج[632] عند التعلُّق به،[633] كما ذهب إليه الأكثر، على ما لا يخفى. هذا وقد استُدلَّ على كونه مغايرًا للعلم بأن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه؛ بل عما يعلم خلافه كذبا وعلى كونه مغايرا للإرادة بأن الرجل قد يأمر لعبده عند

نسبوا البيتين للأخطل – غياث بن غوث – وليسا في ديوانه. وذكرهما ابن هشام في شذور الذهب؛ ليستدل بهما على أن لفظ الكلام يطلقه العرب على المعاني التي تقوم في نفس الإنسان، ويتخيّلها قبل أن يعبر عنها بألفاظ تدلّ عليها. شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية، محمد بن محمد حسن شُرَّاب، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1427هـ-2007م، 217/2.

[624] ب ح: فبها.

[625] ع: فيها.

[626] ب ع ح – أن.

[627] ب ع ح + النفسي .

[628] ع: معنى.

[629] ب ع: الخطابي.

[630] ع: وجدان.

[631] ح – اللفظي.

[632] ب: اللفظي الخارج؛ ح: الكلام في الخارج.

[633] ع: بها.

امتحانه أو اعتذاره بعصيانه بما لا يريده؛ بل يريد خلافه وفيه أنّ الموجود هنا صورة الخبر وصورة الأمر في اللفظ لا حقيقتهما في النفس، والمقصود ذلك. وبالجملة المسألة ظنية، والوجدان السليم شاهد عدل، مفيد لغلبة الظنّ، والمقام خطابي [22ظ]يُكتفي فيه بأمثال ذلك، لا برهاني حتى يطلب المقدمات اليقينية. فتبصَّر، ولا تغفل، والله الموفق، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

لا يقتضِي خلقَ نفْسيٍّ وكثْرتَهُ ۞ خلْقُ اللُّغَاتِ كإنْجيلٍ وفُرْقانِ

وأقول: لما كان الكلام اللفظي حادثا ومخلوقا وكثيرا بحسب الأجزاء لكونه مركَّبا من الحروف والأصوات الحادثة بالبداهة، ودالًّا على الكلام النفسي بالدلالة اللفظية العقلية الغير الوضعية، كدلالة زيد المسموع من وراء الجدار على اللافظ، كما لا يخفى؛ كاد أن يُتوهّم أنّ مخلوقية اللفظي وكثرته تقتضي مخلوقية[634] النفسي وكثرته،[635] وليس كذلك؛ فقال دفعا لذلك التوهّم: (**لا يقتضي خلقَ نفسيٍّ وكثرتَه**) بنصب خلقَ على أنه[636] مفعول[637] يقتضي. وقوله: (**خلقُ اللغاتِ**) بالرفع فاعله، أي وكثرتها، حذفها للوزن.

وقوله: (**كإنجيلٍ وفرقانٍ**) مثالان للغات المخلوقة الكثيرة.

واعلم أنّ القرآن، وكذا الفرقان والإنجيل والتوراة والزبور والصحف[638] متبادرة في الكلام اللفظي الحادث والكثير، والكلام[639] في النفسي القديم الواحد، وقد يعكس بالقرينة. ومن ثمَّ قال عليه السلام في حديث تُكُلِّم عليه: «القرآن كلام الله غير مخلوق»،[640] ولم يقل القرآن غير مخلوق، كذا قال العلامة السعد في **شرح العقائد[641]** وكثير[642] في كلام المشايخ أنّ كلامه اللفظي دالٌّ على كلامه النفسي، والمراد عند التحقيق أنّ دلالته عليه بالدلالة اللفظية العقلية الغير الوضعية؛ لا بالدلالة اللفظية الوضعية المطابقية أو

---

[634] ب: مخلوقيته؛ ع: خلق.

[635] ع + مخلوقية النفسي و كثرته.

[636] ع – على أنه.

[637] ب ع ح + لا.

[638] ب ع ح: الصحائف.

[639] هامش ح: متبادر.

[640] نقله السخاوي بلفظ "القرآن كلام الله غير مخلوق، فمن قال غير هذا فقد كفر"، وحكم عله أنه "لا عصل له". المقاصد الحسنة، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، (ت: محمد عثمان الخشت)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ/1985م، 486/1.

[641] شرح العقائد للتفتازاني، 164.

[642] ب ع ح: وكثر.

التضمنية[643] أو الإلتزامية، كما توهّمه[644] عوامُ العلماء، حتى زعموا أن لفظ القرآن حادث، ومعناه قديم. ولا يخفى ما فيه من[645] البطلان الصريح المستلزم لقدم السماوات والأرض وما فيهما على ما لا يخفى. وهذا المقام يجب أن يُعلم هكذا، فإنه قد زلّ فيه أقدام كثير من الفضلاء، وكثر تعارك[646] الآراء كما عرفت،[647] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

الشرْعُ ليْس بفرْعٍ للكلامِ لِمَا ۞ يكفِي لإثْباتِهِ إعْجازُ قرآنِ

وأقول: لما استدلّ المتكلِّمون على كونه تعالى متكلِّما بالكلام النفسي أولا واللفظي [23و]ثانيا؛ على أنّ التكلُّم هو ترتيب المعاني أو الألفاظ بالنصوص القرآنية، وبإجماع الأنبياء عليهم السلام، وكان مرضيا للمصنّف أيضا؛ توجَّه عليهم أنّ ثبوت الشرع يتوقَّف على كونه تعالى متكلِّما فلا يصحُّ هذا الاستدلّال لاستلزامه الدور، أشار إلى الجواب عنه بقوله: (**الشرع**) أي الأحكام الشرعية، وكذا الأدلة الشرعية من نصوص القرآن، وإجماع الأنبياء عليهم السلام (**ليس بفرع للكلام**)، أي ليس بمتوقِّف ثبوته عندنا، أي علمنا له على ثبوت صفة الكلام النفسي واللفظي عندنا، أي على علمنا إياها، وإن توقَّف ثبوته في الواقع على ثبوتها في الواقع، وهذا منشأ توهّم الدور، (**لما يكفي لإثباته**)، أي لإثبات الشرع وتصديق حقيقته[648] عندنا. (**إعجاز قرآن**)، فإن البلغاء جميعا لما عجزوا عن إتيان[649] مثل أقصر[650] سورة في كمال البلاغة، وما يقرب منه؛ كما قال تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾،[651] وقال الله تعالى أيضا: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[652] الآية، صدق الله العظيم؛ علمنا أنّ القرآن العظيم كلام الله تعالى. ثم علمنا حقيقة[653] الشرع، أي

---

[643] ع: التضمينية.

[644] ب: توهم.

[645] ع: في.

[646] ب ح: معارك؛ ع: تعارك.

[647] ح – كما عرفت.

[648] ب ح: حقّيته.

[649] ع: إثبات.

[650] ب ع ح: أقصر   ب ع ح + من.

[651] سورة الإسراء، 88/17.

[652] سورة البقرة، 23/2.

[653] ب ح: حقّية.

الأحكام الثابتة به بإعجازه ثم استدللنا على ثبوت الكلام اللفظي ثم على النفسي بالشرع، فلم يلزم الدور. وهذا كلام حقٌّ ولا محيد ولا ميل[654] عنه أصلا. لكن لا يدلُّ قطعا على أنّ الكلام النفسي ما هو، وأن التكلّم به وباللفظي كيف هو، وهكذا الأمر في إثبات سائر الصفات الذاتية القديمة وغيرها بالشرع، بلا لزوم دور من الصفات التي تتوقف على[655] الشرع في الواقع؛ كالحياة والعلم والقدرة والإرادة ونحوها، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[رؤية الله تعالى]

ورُؤْيةُ اللهِ بالأَبْصارِ واقعةٌ ۞ للمؤمنين ولكن لالِعُمْيَانِ

أقول: المراد بالعميان الكافرون جميعا، والتعبير به للذم[656] ولرعاية الوزن. واعلم أنّ رؤية الله تعالى بالأبصار جائزة عقلا، لكونه تعالى موجودا خارجيا. [23ظ]وكلّ موجود خارجي يجوز رؤيته في ذاته ضرورة، على ما لا يخفى، واستدّلالا[657] كما ستعرف. ومن ثم جوَّزنا رؤية أعمى الصين بَقَّةَ أندلس، ورؤية جميع الأعراض الغير[658] المرئية عادة، ولأن الله تعالى علَّق الرؤية باستقراء الجبل، وهو ممكن في نفسه، والمعلَّق على الممكن ممكن بالبداهة، على مالا يخفى، ولأن موسى عليه السلام طلب الرؤية من الله تعالى ولو كانت ممتنعة بالذات لما طلبها، لكونه عبثا أو[659] جهلا بما لا يجوز في حقِّه تعالى، وهو على الأنبياء عليهم السلام محال، وواقعة للمؤمنين فقط نقلا في الجنة، بلا كيف حقيقي مختصٍ بالأجسام ولا مكان ولا جهة حقيقيين مختصين بها؛ لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ۞إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾،[660] فإن النظر الموصول بـ(إلى) بمعنى الرؤية والإبصار في الظاهر؛ ولقوله تعالى: ﴿كَلَّا إنّهم عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾،[661] فإن فيه تحقيرًا لشأن[662] الكفار بتبعيدهم[663] عن رؤيته تعالى. فلزم أن لا يكون[664] المؤمنون محجوبين عن رؤيته تعالى؛ ولقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ

---

[654] ع ح – ولا ميل.

[655] ب: عليه.

[656] ع: للام؛ ح: بالذم.

[657] ب ح: أو استدلالا.

[658] ع: بغير.

[659] ع: و.

[660] سورة القيامة، 22/75.

[661] سورة المطففين، 15/83.

[662] ع: شأن.

[663] ع: بتقييدهم.

[664] ع + يومئذ.

أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾،[665] فإن المراد بالزيادة هو الرؤية على ما فسره رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ولقوله عليه السلام: «إنّكم سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر»،[666] أي بلا شبهة في الرؤية؛ لا كالقمر فوقكم. وهو حديث صحيح مشهور رواه واحد وعشرون من أكابر الصحابة رضى الله عنهم؛ ولقوله عليه السلام في رواية الترمذي وأحمد عن أبي هريرة رضي الله عنه: «إنّ أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه ونعمه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة، وأكرمهم على الله لمن ينظر إلى وجهه تعالى غدوة وعشية، ثم قرأ عليه السلام: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ۞إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾».[667]

هذا والمعتزلة أنكروا رؤية الله بالكلّية؛ بل حكموا باستحالتها بشبه[668] عقلية ونقلية: أما العقلية فأقواها أنّ الرؤية مشروطة بكون المرئي مكيَّفا بكيفية[669] وفي مكان وجهة ومقابلة وثبوت مسافة بين الرائي والمرئي. والكلّ محال على الله تعالى [24و]اتفاقا. والجواب أنّ هذه شروط عادية ودنيوية وقياس الغائب على الشاهد في المقام البرهاني لا يفيد.

وأما النقلية فأقواها أيضا قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾،[670] والجواب: أنّ الإدراك هو الإبصار مع الإحاطة بجوانب المرئي. فلذا يقال رأيته فما[671] أدركته.[672] ولو سلِّم فالنفي لنفي العموم لا لعموم النفي، ولو سلم فلا يدلُّ على عموم الأوقات والأحوال. ولو سلِّم فيجوز تخصيصه بالكفار جميعا بين الأدلة.

واعلم أيضا أنّ رؤية الله تعالى قد وقع في الدنيا لنبينا عليه السلام مرَّة في المدينة حين مكاشفة جميع الأشياء كما وقعت لإبراهيم عليه السلام في تلك الحالة عند الأكثر. كما قال الله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾،[673] ومرة في ليلة المعراج. وقيل: رآه بقلبه لا بعينه وقيل

---

[665] سورة يونس، 26/10.

[666] مسند أحمد، 526/31؛ الجامع الكبير للترمذي، (تحقيق بشار عواد المعروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1996م)، صفة الجنة 2554.

[667] مسند أحمد، 17/5؛ الجامع الكبير للترمذي، صفة الجنة 2553.

[668] ب: بشبهة.

[669] ع: بكيفيته.

[670] سورة الأنعام، 103/6.

[671] ب: فيما؛ ع – فما.

[672] ع: فأدركته.

[673] سورة الأنعام، 75/6.

[674]بقلبه أولا ثم بعينه[675] ثانيا. ويؤيده ظاهر قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾،[676] ثم لم يعرف وقوعها لنبي أصلا، فضلا عن ولي كما زعمه[677] الصوفية الجهلة. ومن ثم اثبتوا التجليات[678] للمشايخ. كيف وقد قال الله تعالى لموسى عليه السلام بعد أنّ طلب الرؤية بعد المكالمة بالذات: ﴿لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾[679] الآية، وبالجملة إثباتها للولي في الدنيا مرَّة فضلا عن مرات خرق للإجماع،[680] وتفضيل الولي[681] على النبي كما هو زعم الأوليائية منهم. وهو كفر بالاتفاق. وأما الرؤية في المنام فمنعه الجمهور، وشنعوا على من قال برؤيته فيه بناء على أنّ الرؤية فيه تستلزم الكيفية الحقيقة، مع أنّها أصعب من خرط القتاد، والله تعالى منزّه عن ذلك، وعن الحكم برؤيته بالظنّ. وهذا هو الظاهر والصواب على ما لا يخفى. وجوَّزها بعض المحقِّقين كالعلامة السعد بناء على أنّها نوع مكاشفة تكون بالقلب دون العين، ولا تستلزم الكيفية، وليس للظنّ مدخل فيها. ومن ثم قد حكيت عن بعض السلف، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[24ظ]**يُرَى الهويَّةُ لا من جوهريَّتِهِ ۞ أو كوْنِه عرضًا أو سبْقِ فِقْدانِ**

وأقول: أي يرى الموجودَ الخارجي، وهو المراد بالهوية؛ ولذا أَرجع[682] ضمير المذكور إليه. قال الشريف[683] المحقِّق في **شرح المواقف**: الماهية والحقيقة ما به الشيء هو هو، والهوية الحقيقة الجزئية وقد تطلق على الوجود الخارجي. وقال العلامة السعد نقلا عن الغير في **شرح العقائد**: «إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحقُّقه حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية»،[684] فتبصَّر.

وقوله: (**لا من جوهريته**) أي لا لأجل كونه تعالى جوهرا، (**أو كونه عرضا أو سبق فقدان**)، أي عدم، أي لكونه ممكنا حتى لا يجوز رؤيته تعالى لتنزهه عن ذلك؛ بل لكونه موجودا بالضرورة، أو لأنا إذا رأينا

---

[674] ع – بقلبه لا بعينه وقيل .

[675] ع: عينه.

[676] سورة النجم، 11/53.

[677] ع: يزعمه.

[678] ح: للتجليات.

[679] سورة الأعراف، 143/7.

[680] ح: الإجماع.

[681] ب ح: للولي.

[682] ع: رجع.

[683] ع: الشارح؛ ب– الشريف.

[684] شرح العقائد للتفتازاني 23.

شبحا من بعيد فإنا ندرك منه هويةً ما لا غير دون خصوصية الجوهرية أو العرضية أو الممكنية أو نحو ذلك مما يختص بالممكنات دون الواجب تعالى. فلا وجه لزعم الامتناع العقلي للمعتزلة، على ما لا يخفى. وبالجملة المسألة ظنية، والمقام خطابي، وقياس الغائب على الشاهد جائز في الإثبات دون النفي، فإنهم يدعون القطع في النفي، ولذا حكموا بالامتناع. ونحن ادعينا الظن الغائب في الإثبات، ولذا جوَّزنا عقلا وأوجبنا نقلا. وما أوَّلنا ظواهر النصوص بدون[685] صوارف قطعيّة على ما هو المقرَّر[686] عندنا، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

حقيقةُ الحقِّ لمْ تُعْقَلْ بعالَمِنَا ۞ لكن تردُّدُهم في دارِ رضْوانِ

وأقول: اِختلفوا في معرفة حقيقته تعالى وكنهه. فذهب جمهور المتكلّمين إلى جوازها عقلا لعدم الدليل على الامتناع فإنه يصح أن يعلمها الله تعالى لبعض أنبيائه بالعلم الضروري أو بالمكاشفة اليقينية. ثم اختلفوا في وقوعها فنفاه المحقِّقون منهم[687] نقلا بمثل قوله عليه السلام: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله فإنّكم لن تقدّروا قدره»[688] وبقول[689] [25و]أبي بكر الصديق رضي الله عنه: «العجز عن درك الإدراك إدراك ۞ والبحث عن سر ذاته إشراك»،[690] إلى نحو ذلك، وتردّد بعضهم بعد رؤيته في الآخرة، وهو المختار عند المصنّف.

وذهب جمهور الفلاسفة وتبعهم إمام الحرمين والغزالي وجماعة من الصوفية إلى امتناعها، واستدلّوا عليه بأن تعقل ما لا يدرك بالبداهة لا يكون إلا بالحدّ. والله تعالى منزّه عنه[691] لاستلزامه التركيب[692] المنافي للوجوب الذاتي. وردَّ بمنع الحصر لجواز[693] أن يكون ذلك بطريق الفيض والمكاشفة لبعض الأنبياء عليهم

---

685 ع: دون.

686 ب: مقرر.

687 م – منهم.

688 ...وللطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب عن ابن عمر مرفوعا: "تفكروا في آلاء الله, ولا تفكروا في الله"كشف الخفاء للعجلوني، 357/3.

689 ع: ويقول.

690 لم نطلع علي سند الأثر.

691 ح: عن ذلك.

692 ع: الترتيب.

693 ب ح: بجواز.

السلام، وبجواز بساطة الحد، وبجواز التركب[694] من الأجزاء الواجبة،[695] وبمنع منافاته للوجوب الذاتي لما[696] عرفت أنّ المانع هو الاحتياج الخارجي في الوجود؛ بل في الذات الموجودة؛ إلى العلّة الموجودة لا مطلق الاحتياج؛ ولو عقليا كاحتياج الكل[697] في التصور إلى الجزء؛[698] كما في المركبات، أو خارجيا كاحتياج الصفة[699] في القيام إلى الموصوف، كما في الصفات القديمة على المختار، وبجواز إفادة الرسم الكنه[700] في البعض بأن يكون من لوازمه البيّنة بالمعنى الأخص وإن لم يطرد، والله أعلم. قال المصنّف:

[خلق أفعال العباد]

اللهُ خالقُ أفعالِ العبادِ وما ۞ يُظَنُّ توْليدُه من فعْلِ إنسانِ

أقول: اعلم[701] أنّ أفعال العباد الاختيارية بمعنى الآثار الخارجية الموجودة الحواصل بالمصادر؛ لا بالمعاني الاعتبارية المصدرية -كما صرَّح به في **شرح العقائد[702]**– مخلوقةٌ لله[703] تعالى فقط ابتداء. وكذا (**ما يُظن توليده من فعل إنسان[704]**) كالأثر الخارجي[705] الحاصل من حركة المفتاح[706] المترتِّب[707] على حركة اليد، فإنه مخلوق لله تعالى فقط ابتداء، أيضا لترتبه في الحقيقة على خلق الله تعالى، لا على حركة اليد، إذ هي سبب لترتُّبه على خلق ألله تعالى؛ كسببية النار لترتب الإحراق على خلق الله تعالى، كما زعمه جمهور المعتزلة القائلة[708] بأن العباد خالقون بقدرتهم لأفعالهم الاختيارية المباشرية بالذات، والتوليدية بالواسطة.

[694] ب: التركيب.
[695] ب: الواجبية.
[696] ح : كما.
[697] ب ع ح - كاحتياج الكل.
[698] ح: الجزئي.
[699] ع - ولو عقليا كاحتياج الكل في التصور إلى الجزء كما في المركبات أو خارجيا كاحتياج الصفة؛ ب ح - كاحتياج الصفة.
[700] ب: لكنهه؛ ع: الكنهه.
[701] ب — اعلم.
[702] شرح العقائد للتفتازاني 200 - 205.
[703] ع ح: لله.
[704] ب ع: إنسان.
[705] ب ع ح: الخارجي.
[706] ب: للمفتاح.
[707] ع: المرتب.
[708] ع: العائدة.

وأما أفعال العباد بمعنى المعاني المصدرية الاعتبارية فمكسوبة للعبد، بأن تعلق قدرته لإيقاعها كسبا، وتعلّق قدرة الله لإيقاع الحواصل منها خلقا. فلم يقع مقدور واحد بين القدرتين، ولم يلزم [25ظ]خالقية لعبد[709] أصلا، ولو بالاشتراك اللازم لمذهب الأستاذ والقاضي أبي بكر، فإن المؤثّر في فعل العبد بالمعنى الحاصل بالمصدر[710] كما في الخيالي على **شرح العقائد[711]** قدرةُ الله فقط بلا قدرة من العبد أصلا عند الجبرية، وقدرةُ الله فقط بلا تأثير لقدرة العبد عند الأشاعرة، وقدرةُ العبد فقط بدون إيجاب عند المعتزلة، ومع الإيجاب عند الفلاسفة، ومجموعُ القدرتين على أنّ تؤثرا في أصل الفعل عند الأستاذ أبي إسحاق الاسفرايني، ومجموعُهما على أنّ تأثير[712] قدرة الله في أصله وقدرة العبد في وصفه، أي في كونه طاعة ومعصية عند القاضي أبي بكر الباقلاّني. فتبصَّر، ولا تغفل، والله الموفق.

لنا دلائل عقلية ونقلية. أما العقلية فأقواها: أنّه لو كان العباد خالقين لأفعالهم الاختيارية لكانوا عالمين بتفاصيلها، واللازم باطل بالضرورة وكذا الملزوم والملازمة ضرورية على ما لا يخفي.

وأما النقلية فكثيرة جدا، وأقواها أيضا قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾،[713] وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كلّ شَيْءٍ﴾،[714] أي مشيء وجودَه؛ بل ذاتَه الموجودة. فإن أثر العلّة هو الذات الموجودة[715] الحقيقيّة دون الوجود الحالي الاعتباري،[716] على مالا يخفى. وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[717] فإن المعنى وما تشاؤون فعلا إلا أن يشاء الله[718] ذلك الفعل بعد مشيئتكم بعدية ذاتية. فإن الحقَّ أنّ الخلق تابع للكسب، كما أنّ العلم تابع للمعلوم، دفعا للجبر بالكلّية، لا مشيئتكم[719] كما ظنه[720] البيضاوي القائل

---

[709] ب ع ح: العبد.

[710] ب ع ح: بالمصدر.

[711] حاشية على شرح العقائد النسفية، خيالي جلبي، مطبعة حاجي محرم أفندي، إسطنبول 1279هـ، 102.

[712] ب ع ح: تؤثر.

[713] سورة الصفات، 96/37.

[714] سورة الرعد، 16/13؛ وفي مواضع أخرى.

[715] ب: الموجود.

[716] ح: الاعتبارية.

[717] سورة الإنسان، 30/76.

[718] ع – فإن المعنى وما تشاؤون فعلا إلا أن يشاء الله.

[719] ع + بعدية ذاتية.

[720] ب: ظن.

بالجبر المتوسط. وأما قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[721] فبمعنى[722] أحسن المقدّرين والمعيِّنين كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾.[723]

وأما قول المعتزلة: بداهة الفرق[724] بين حركة المختار وحركة المرتعش حاكمة بكون العبد خالقا لفعله[725] الاختياري دون الاضطراري؛ فمردود بأن هذا بداهة الوهم، وأما بداهة العقل فيه فحاكمة بكون العبد كاسبا في فعله الاختياري دون الاضطراري. [26و]كما أنّ قولهم: إنّه لو كان الكلّ بخلق الله تعالى لزم بطلان قاعدة التكليف واستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب بالضرورة يَرِد على الجبرية المحضة والمتوسطة، لا علينا كما ستعرف، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[الهدى والإضلال]

هادٍ مُضِلٌّ حقيقيٌّ وإن نُسِبَا ۞ على المجازِ إلى رُسُلٍ وشيطانِ

وأقول: لما قال المصنّف: الله خالق أفعال العباد جميعا؛ خير كانت[726] أو شرا، وكان[727] عند الأشعري ومن تبعه في ذلك أن[728] الهداية بمعنى خلق الاهتداء، أي الإيمان والطاعة؛ والإضلال خلق الضلالة أي الكفر والمعصية؛ أشار بهذا البيت، أي إلى اختيار مذهبه، وإلى أن الله[729] خلق الخير من أفعال العباد هداية، وخلق الشرَّ منها إضلالاً. وأنّ نسبةَ الهداية إلى الرسل وكذا إلى الكتب الإلهية وسائر الناس مجازية،[730] ونسبة الإضلال إلى الشيطان، وكذا إلى الكتب السحرية وسائر الناس مجازية،[731] من قبيل النسبة إلى السبب. ولكن الجمهور من الماتريدية والأشاعرة ذهبوا إلى أنّ[732] الهداية لغة وشرعا إعلام طريق البغية بلطف، ويسمّى

---

[721] سورة المؤمنون، 14/23.

[722] ع: فمعنى.

[723] سورة المائدة، 110/5.

[724] ح – الفرق.

[725] ح: بفعله.

[726] ب ع: كان.

[727] ع ح: وكان.

[728] ب ع ح – ان.

[729] ع ح – الله.

[730] ب ع ح – مجازية.

[731] ب ح: مجازية؛ ع: إلى المجازية.

[732] ح – أنّ.

الإرشاد، فيُسند إلى الله تعالى وإلى الأنبياء والكتب الإلهية وإلى العلماء وكتبهم حقيقة. والاهتداء: قبول الهداية بدخول الطريق وَصَلَ[733] البغية أو لا. يقال: هديته[734] فاهتدى. والإضلال: الإخراج عن طريق البغية بكلفة فيسند إلى جميع ما سبق حقيقة. والضلال:[735] قبول الإضلال بالخروج عنها. ثم هداية الله للإنسان تتنوع أنواعا لا يحصيها عدٌّ لكنها[736] تنحصر في أجناس أربعة[737] مترتبة:[738]

الأول: بإفاضة القوى التي يتمكن المرء بها من[739] الاهتداء إلى مصالحه؛[740] كالقوة العاقلة والعاملة والحواس الظاهرة والمشاعر الباطنة. وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿أَعْطَى كلّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾.[741]

والثاني: بنصب الدلائل الأنفسية والآفاقية الفارقة بين الحقّ والباطل، والمحِقُّ والمبطل، والصلاح والفساد، والمصلح والمفسد. وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾.[742]

والثالث: [26ظ]إرسال[743] الرسل وإنزال الكتب. وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾.[744]

والرابع: بالكشف على القلوب والأبصار، وإراءة[745] الأشياء كما هي عليه بالوحي والإلهام والمنامات[746] الصادقة، وإزالة الحجب المانعة. وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾،[747] كذا حقّقه الفاضل البيضاوي وغيره في سورة الفاتحة.

---

733 ح: بمعنى مع وصول.

734 ح: هداته.

735 ح: والإضلال.

736 ب: لكنهما.

737 ح – أربعة.

738 ح: مرتبة.

739 ح: إلى.

740 ب: الإهتداء المصالحه.

741 سورة طه، 50/20.

742 سورة البلد، 10/90.

743 ب ع ح: بإرسال.

744 سورة الأنبياء، 73/21.

745 ب: وإرادة.

746 ب: المنافات.

747 سورة العنكبوت، 69/29.

واشتهر أيضا أنّ الهداية عند الأشاعرة الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب. وعند المعتزلة الدلالة الموصلة إلى المطلوب. وقيل: بالعكس. وقيل: مشترك[748] بين هذين المعنيين وبين عدم الإهلاك. وقيل:[749] المتعدية إلى المفعول الثاني بـ(إلى) أو (اللام) بمعنى الدلالة، وبنفسها بمعنى الإيصال. ولا بدّ من التجريد[750] أو التأكيد في مواقعها. فتحفَّظ، ولا تغفل، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[الحسن والقبح]

الحسنُ والقبْحُ شرعيَّانِ لكنَّا ❁ نقول بالعقلِ أيضا قدْ يُنالانِ

وأقول: هذه المسئلة من أمهات مسائل[751] الأصول، ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول. فنقول: وبالله التوفيق: الحسن والقبح يطلق كلّ منهما على ثلاثة معان في المشهور، كما في **التوضيح والتلويح**.[752] الأول: الحسن: كون الشيء ملائما للطبع كالحلو، والقبح: كون الشيء منافرا له كالمرّ. والثاني: الحسن: كون الشيء صفة كمال كالعلم، والقبح: كون الشيء صفة نقصان كالجهل. وهما معنيان إضافيان يختلفان باختلاف الطبائع والعقول. ولذا صارا عقليين اتفاقا. وزاد صاحب المرآة معنى رابعا وهو كون الشيء موافقا للغرض كالعدل، وكونه مخالفا له كالظلم، ولعله داخل في الأول أو الثاني، على ما لا يخفى. والثالث كون الفعل الاختياري للعبد متعلَّق المدح عاجلا والثواب آجلا، وكونه متعلّق الذم عاجلا والعقاب آجلا.[753] فهذا المعنى مختلف فيه.

فعندنا معاشر جمهور الماتريدية وبعض الأشاعرة أنهما شرعيان وعقليان. أما كونهما شرعيين فبمعنى: أنّ الحاكم بهما والموجب لهما هو الشارع بالأمر والنهي؛ لا العقل،[754] وأما كونهما عقليين فبمعنى: أنّ الفعل [27و]حسن أو قبح لذاته، أو لصفة من صفاته، على أنهما مدلولا الأمر والنهي التزاما؛ لا موجَبهما[755]

---

[748] ع: مشتركة.

[749] ح – وقيل.

[750] ع: التجريد.

[751] ع – مسائل.

[752] شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، مكتبة صبيح بمصر، بدون طبعة وبدون تاريخ، 332/1.

[753] ع – والعقاب آجلا.

[754] ع ح: لعقل.

[755] ب ع: موجبا هما.

إثباتا للظهور عقلا ولحكمة[756] الأمر؛ ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾[757] الآية، وللعقل[758] أن يدركه في البعض قبل ورود الشرع به بعينه بداهة، كما في الإيمان، وتعظيم الشارع بإثبات صفات كمالية، والصدق النافع وأضدادها، أو كسبا كما في الصلاة والصوم والجهاد والكذب النافع وأضدادها. وإن توقف في الأكثر على ورود الشرع،[759] أي الأمر والنهي، كما في أكثر المقدِّرات الشرعية. وكلام المصنّف مبني عليه، على ما لا يخفى.

وذهب جمهور الأشاعرة وبعض الماتريدية إلى أنهما شرعيان فقط، على[760] أنهما موجبان للأمر والنهي، ثابتان بهما فقط، وليسا لذات الفعل ولا لصفة من صفاته، ولا[761] لأمر خارج عنه.[762] فليس للعقل الإدراك قبل ورود الشرع أصلا. والحاكم بهما هو الشرع. ونحن نقول: حسن الفعل لذلك فأمر، وقبح لذلك فنهى، ولا[763] يعكس في الحسن أو القبح[764] لذاته أو لصفة لازمة له. وهم يقولون: أمر الفعل فحسن لذلك، ونهى فقبح لذلك، ولو[765] عكس لعكس مطلقا، ولا يخفى ما فيه، فتبصَّر.

وذهب جمهور المعتزلة في الكلّ والشيخ أبو منصور الماتريدي[766] وأكثر العراقيين في معرفة وجود الله تعالى وكمالاته العظيمة إلى أنهما مدلولاهما أيضا، ولكن الحاكم بهما والموجب لهما هو العقل، وأما الشارع فمؤيّد لحكمه بشرعه، وكاشف عنه، ولا يخفى فساده في الكلِّ. وقيل: مدلوله في المفهوم موجبه[767] في

[756] ع: والحكمة.
[757] سورة النحلز، 90/16.
[758] ع ح: والعقل.
[759] ع: الشارع.
[760] ع – انهما شرعيان فقط على.
[761] ع – لا.
[762] ب – عنه.
[763] ح: فلا.
[764] ع: القبيح.
[765] ع: أو.
[766] محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي، وإليه ينسب مذهب الماتوريدية، تخرج بأبي نصر العياضي، كان يقال له: إمام الهدى. له كتاب التوحيد، وكتاب المقالات، وكتاب رد أهل الأدلة للكعبي، وكتاب بيان أوهام المعتزلة، وكتاب تأويلات القرآن، مات سنة ثلاث وثلاثين وثلاث مائة، وقبره بسمرقند. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد محيي الدين الحنفي، 130/2.
[767] ب: موجب.

غيره.[768] ففيه أربعة مذاهب. كذا لخصه[769] الفاضل المحقِّق ملا خسرو[770] في **المرآة**. وللخيالي جلبي هنا[771] تعسفات فارغة وتبحُّجات عارية كما لا يخفى على الناظر فيها. ولنا **رسالة شريفة على المقدمات الأربعة**. وقد حقَّقنا[772] فيها مذهبنا، ووزيفنا غيره،[773] فنعمت هي فعليك بها، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[الأفعال الاختيارية والكسب]

وللعبادِ اختيارٌ وهو كسبُهم ۞ فيوصفون بطَوْعٍ أو بعصْيانِ

[27ظ]وأقول: واعلم أنّ مسألة الاختيار الجزئي للعباد، كما قال في **التوضيح**، مما «زلَّت في بواديها أقدام الراسخين، وضلَّت في مباديها[774] أفهام المتفكرين، وغرقت في بحارها عقول المتبحِّرين. وحقيقة الحقّ فيها،[775] أعني الحاقَّ بين[776] الإفراط والتفريط، سرٌّ من أسرار الله التي لا يطلع عليها إلا خواصّ عباده»[777]، انتهى. فأقول، وبالله التوفيق، ومنه التحقيق والتدقيق:

إنّ الاختيار الجزئي على ما وجدت في وجداني، ودلَّت عليه ظواهر النصوص وكلمات المحقِّقين هو:[778] توجّه النفس وميلها القوي نحو توجيه القدرة الحادثة إلى إيقاع الفعل الجزئي، أو إلى الكفِّ عن إيقاعه. والمراد

---

[768] ب: في غير، وفي هامش ب: لا غير.

[769] ب: خصصه.

[770] الإمام العلامة الشهير بملا خسرو، واسمه في الأصل محمد، قرأ على المولى بُرهان الدين حيدر الهروي، مُفتي الديار الرومية، فوض إليه بعد موت المولى خضر بيك قضاء قُسطنطينية، وله تصانيف مقبولة عند الفاضل، منها: حواش على المطول، وحواش على التلويح، وحواش على أوائل تفسير القاضي، ومتنٌ في الأصول، سماه مرقاة الوصول، وشرحه شرحا سماه مرآة الأصول، ومتن مشهور بالدرر، وشرحه المعروف بالغرر. الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي، 268/1.

[771] أنظر إلى شرح قصيدة النونية للخيالي جلبي، 55.

[772] ب: حقّقها.

[773] ح + فيها.

[774] ع: مواديها.

[775] ح – فيها.

[776] ح: فيها.

[777] شرح التلويح على التوضيح، 331/1.

[778] ب: وهو.

بالفعل والكف[779] المعنى[780] المصدري الحالي، لا الحاصل بالمصدر[781] الموجود في الخارج، وإلا يلزم الاشتراك في الإيجاد كما عرفت، فتذكَّر. ومن ثمَّ يسمى[782] جزئيا، وذلك مبنى على أنّ الرأي الكلّي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي بالضرورة. وعرَّفه المحقِّق البركوي في **شرح حديث[783] أربعينه**[784] بأنه: حالة قوية في القلب، باعثة على العمل مقارنة له، على أنّها حاصلة من تصور الأمر الملائم أو المنافر أو التصديق بفائدة ما في الفعل، ومرادفة للنية،[785] وأنها اضطرارية في الحقيقة، ولكنها كالاختيارية بالاعتبار، لكونها[786] مما تقتضيه الجبلية الطيّبة أو الخبيثة.[787] وفسَّره الجلال[788] بتأكّد الشوق حيث قال: الأفعال الاختيارية تستند إلى الاختيار، والاختيار إلى أسباب[789] غير اختيارية. فإن تصوَّر الأمر الملائم مثلا[790] يوجب انبعاث الشوق، والشوق[791] يوجب بسبب كثرة التصور وتكرُّره وتأكُّدَه، وهو نفس الاختيار. وهذا ما قال الفاضل البركوي في **الطريقة** أيضا[792].

وأما قول الأشعري: فيلزم أن يكون للاختيار اختيار، أي لو كان الاختيار اختياريًّا؛ لا اضطراريا كما هو المشهور من الماتريدية فيدور أو يتسلسل؛[793] فمنقوض باختيار الله تعالى، فجوابه[794] وحلُّه أنّ المختار،

---

[779] ع ح: أو الكف.

[780] ب: بمعنى.

[781] ح: المصدر.

[782] ح: سمي.

[783] ع – حديث.

[784] ب ع: أربعين.

[785] ب: للنسبة.

[786] ع ح: ولكونها.

[787] شرح الأحاديث الأربعين للإمام البركوي والأقكرماني، (طابع وناشر: سرويلي حافظ محمد، إقدام مطبعسي، در سعادت 1323هـ)، 26.

[788] ع: الجبال.

[789] ب: الاختياري والأسباب؛ ع: الاختبار والأسباب.

[790] ع – مثلا.

[791] ب: التشوق.

[792] الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية للإمام البركوي، (تحقيق: الدكتور محمد حسني مصطفى؛ ترجمه وعلق عليه: محمد فاتح كونش، دار القلم، طرابزون 2004م)، 120.

[793] ح: تسلسل.

[794] ع ح + جوابه.

أي الفعل المختار بالمعنى الأعم، إن كان قصدا وأصالة، أي كالأفعال الاختيارية،[795] فلا بدّ[796] من اختيارٍ مغاير له سابق [28و]عليه بالضرورة أي الوجدانية.

وأما إن كان ضمنا، أي التزاما كما ستعرف، وتبعا، أي كالاختيار، فلا، أي فلا يلزم، أن يكون له اختيار مغاير له سابق عليه حتى يلزم الدور أو التسلسل؛ بل يكون اختيارا[797] مقصودا، أي[798] بالذات اختيارا لنفسه، أي مثل اختيارٍ[799] للاختيار في الاستلزام. ولذا قال: ضمنا واستلزاما كما يشهد له الوجدان.

ثم اعلم أنّ في إثبات الاختيار ونفيه أربعة مذاهب في المشهور. الأول: مذهب الأشاعرة: وهو أنّه موجود خارجي ومخلوق لله[800] تعالى كأفعاله، وكون أفعاله[801] اختيارية مقارنتُها لاختياره، وهو الجبر المتوسط. ولا فرق بينه وبين الجبر المحض في استلزام كون العباد كالجمادات في الحقيقة، على ما لا يخفى. فلا يخفى بطلانه لمخالفة النصوص القطعيّة، فتبصَّر.

والثاني: مذهب المعتزلة: وهو أنّه موجود خارجي ومخلوق للعبد كأفعاله الاختيارية. وهو القدر[802] المحض. ولا يخفى بطلانه أيضا لذلك.

والثالث: مذهب الجبرية: وهو أنّه لا تحقُّق للاختيار من أصله؛ بل حركات العباد وسكناتهم كحركات الجمادات وسكناتها. ولا يخفى بطلانه أيضا، لذلك بحيث يؤدي إلى إنكار النصوص المحكَمة. ولذا حكموا بكفرهم في ذلك.

والرابع: مذهب الماتريدية المحقِّقين: وهو أنّه لا موجود ولا معدوم؛ بل واسطة بينهما لكونه من قبيل الحال. وأنه مكسوب العبد ومقتضى جبلية الطيبة أو الخبيثة؛ لكونه من[803] الأمور الاعتبارية التبعية،[804]

---

795 ع: الاختياري.

796 ع ح + له.

797 ع: اختيار.

798 ب — أي.

799 ح: الاختيار.

800 ح: الله.

801 أي أفعال العباد.

802 ب: قدر.

803 ب – قبيل الحال وأنه مكسوب العبد ومقتضى جبليه الطيبة أو الخبيثة لكونه من.

804 ح: البقية.

وغير مخلوق لله تعالى؛[805] لكونه غير موجود في الخارج، والخلق إيجاد الموجود بذلك الإيجاد، فما لا يوجد لا يكون مخلوقا، فيكون مريده كاسبه لا خالقه.

ولذا قال الفاضل البركوي في **الطريقة**: وللعباد اختيارات جزئية، وإرادات قلبية قابلة للتعلّق بكل من الضدين الطاعات والمعاصي، وليس لها وجود في الخارج، فلا يكون مريدها خالقها؛[806] إذ الخلق[807] إيجاد المعدوم. [28ظ]والصواب إيجاد الموجود، فما لا يوجد لا يكون مخلوقا، وهذا هو الحقّ الحقيقي المطابق للنصوص القطعيّة، والموافق للعقول السليمة، كما لا يخفى على الأذكياء المتتبعين[808] والأجلَّاء المتأمِّلين؛ ولما قال كثير من السلف والخلف: لا جبر ولا تفويض، ولكن[809] أمر بين الأمرين. وقد قال صدر الشريعة في أوائل **المقدمات الأربع**:[810] وهذا «سرٌّ من أسرار الله تعالى، لا يطلع عليه إلا خواص عباده».[811] وفي أواخرها: «وقد ثبت بالوجدان أنّ للعبد[812] صنعا ما، فلا يكون إلا في أمر لا موجود ولا معدوم»[813]. فتبصَّر، ولا تغفل، والله الموفق.

تنبيهات: **الأول**: أن الفرق بين الخلق والكسب هو أنّ الخلق إيجاد الموجود بذلك الإيجاد، وبطلان تحصيل الحاصل إذا كان بغير ذلك التحصيل. ومن ثمت قال الفاضل البركوي في **حاشية الامتحان**:[814] قوله عليه السلام: «من قتل قتيلا فله سلبه»[815] حقيقة لذلك، لا مجاز أوّلى أو استعدادي[816] على ما هو المشهور. بناء على عدم الفرق بين التحصيلين.

وإن الكسب هو توجيه القدرة الحادثة إلى إيقاع الفعل الجزئي بالمعنى المصدري في التحقيق، وبالمعنى الحاصل بالمصدر في المشهور، كما عرفت وستعرف، أو إلى الكفِّ عن إيقاعه أو نفس الإيقاع والكفِّ. وقال السعد في **شرح العقائد**: «وتحقيقه أنّ صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل -أي بالمعنى الحاصل بالمصدر

---

[805] ح – لكونه من الأمور الاعتبارية البقية وغير مخلوق لله تعالى.

[806] ع: خالقا.

[807] ب ع: اذ الخالق؛ وفي هامش ب: الخلق.

[808] ب: المتبعين.

[809] ب ع: بل.

[810] هذا قسم من أوائل كتابه "التلويح". "يوضح فيه مسئلة الحسن والقبح على أربعة مقدمات".

[811] شرح التلويح على التوضيح، 331/1.

[812] ب: للعباد.

[813] شرح التلويح على التوضيح، 360/1.

[814] ع – في حاشية الامتحان.

[815] صحيح البخاري، فرض الخمس 3142؛ الجامع الكبير للترمذي، السير 1562.

[816] ب : أو استعدادي.

كما صرَّح به قبل وستعرف –كسبٌ،[817] وإيجاد[818] الله الفعل – أي بهذا المعنى– عقيب ذلك خلق،[819] والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين.[820] فالفعل مقدور[821] للّه[822] بجهة الإيجاد، ومقدور للعبد[823] جبهة الكسب. وهذا القدر من المعنى ضروري، وإن لم نقدر[824] على[825] أزيد من ذلك في تلخيص[826] العبارة[827] المفصحة[828] عن تحقيق كون فعل العبد بخلق[829] الله تعالى وإيجاده، مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار، ولهم في الفرق بينهما عبارات، مثل: أنّ الكسب وقع بآلة والخلق لا بآلة، والكسب مقدور وقع في محلّ قدرته والخلق، [830]لا في[831] محلّ قدرته، والكسب لا يصحّ انفراد القادر به، والخلق يصحُّ»[832] [29و]انتهى. ونحن فالحمد للّه قدرنا على أزيد وأوضح وأخصر من ذلك كما عرفت وسوف تعرف بعد[833] تتبع تقريرات علماء الكلام ههنا.

والثاني: أنّ كون أفعال العباد الاختيارية بعلم الله تعالى وتقديره وخلقه لا يستلزم الجبر كما توهّم جمهور الأشاعرة وكثير من الماتريدية، وذلك لأن معنى الجبر أن يقع الفعل بلا اختيار أصلا أو بلا اختيار من العبد. وقد علم الله في الأزل أن فلانا سوف يفعل الفعل الفلاني في وقت الفلاني على هيئة فلانية باختياره، وأنا أخلقه بعد أنّ قصده بعديّة ذاتيّة وقدّره في الأزل أيضا، أي حكَم في الأزل بوقوعه على تلك الهيئة فيما لا

[817] ح: كسبه.
[818] ب: إيجاد.
[819] ب: الخلق.
[820] ع: مختلفين.
[821] ب : المقدور.
[822] ب: لله.
[823] ب: للعبد.
[824] ب: تقدر.
[825] ح + أن.
[826] ع: تلخيصه.
[827] ع: العباده.
[828] ب: المفحصة؛ ع: المفضحة.
[829] ب: مخلوق.
[830] ع + يصح.
[831] ع – في.
[832] شرح العقائد للتفتازاني 213-214.
[833] ع: وبعد.

يزال. فهذا محقّق للاختيار لا مناف له، على ما لا يخفى. ومن ثمّ قالوا:[834] العلم تابع للمعلوم، والتقدير للمقدور، والخلق للكسب دفعا للجبر بالكلّية.

والثالث: سرُّ أنّ فعل القبيح وكسبه كان قبيحا سفها موجبًا لاستحقاق الذمّ والعقاب، مع أنّه مستند إلى اختيار مستند[835] إلى أسباب غير اختيارية على ما عرفت دون خلقه وإيجاده؛ هو أنّ الفعل القبيح لما كان منهيا عنه من قبل الله تعالى، ومذموما به من قبله تعالى، وموعدا عليه بعقاب أخروي أيضا، وكان تصورات هذه الثلاثة والتصديق بها مما يكون داعيا قويا على كفِّ النفس من قصده بحسب الجبلية الخبيثة، كان قصده واختياره بعد ذلك قبيحا، كذلك بخلاف خلقه بعد ذلك انتقاما عليه بعقاب دنيوي وأخروي، مع أنّه متصرّف[836] في ملكه وحكيم في خلقه ولا ناهي له تعالى عن فعله، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وهو العزيز الحكيم. وإنما أطنبت[837] الكلام[838] في هذا المقام لكونه من مزالق الأقدام، ومضايق الأفهام. والله وليّ التوفيق، وبه العون والاعتصام، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض]

لا دخْلَ للعقلِ في حُكْمِ الإلهِ وفي ۞ تجْويزِ تعليلِه في البعْضِ قولانِ

وأقول: قوله (**لا دخل للعقل في حكم الإله**)، أي بحسن أفعال العباد وقبحها [29ظ]بالمعنى الثالث، فإن الحاكم[839] بهما والموجب لهما كما عرفت هو الله تعالى والرسول أيضا بإذنه في الكل، وإن كانت الأفعال حسنة أو قبيحة لذواتها أو لصفاتها أو لأمور خارجة عنها: لا العقل[840] كما ظنه جمهور المعتزلة في الكلّ، والشيخ أبو منصور الماتريدي وأكثر العراقيين في معرفة وجوده تعالى ووجوب وجوده واتصافه بكمالاته العظيمة، وهذا تصريح بالردِّ على المعتزلة وعليهم، بعد الردِّ الضمني عليهم بقوله: (**الحسن والقبح شرعيان**) للتأكيد لما قبله وللتوطئة لما بعده.

---

[834] ع: ثمه قالوا إن.

[835] ع – اختيار.

[836] في النسخ: تصرف.

[837] ح: أطنبنا.

[838] ح – الكلام.

[839] ب: الحكم.

[840] ب ع: لعقل.

واعلم أنهم اِختلفوا في أفعال الله تعالى وأحكامه على أربعة مذاهب -كما في **شرح المواقف**[841]- فقالت جمهور الأشاعرة: جميع أفعاله وأحكامه تعالى غير معلَّلة بالأغراض ومصالح العباد؛ لأنه يستلزم الاستكمال بالغرض، وكونه تعالى متأثرا عنها بناء على أنّ الغرض علّةٌ فاعليةٌ في فاعلية الفاعل، وهذان يدلَّان على عموم السلب، ولأنه لا بدّ من الانتهاء إلى ما لا يكون غرضا ولا يكون لغرض دفعا للتسلسل. وهذا يدلُّ على سلب العموم، وأوَّلوا اللام التعليلية في النصوص القرآنية كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[842] بالحمل[843] على العاقبة، والجواب أنّ فائدة الغرض راجعة إلى العباد كما هو ظاهر النصوص، وأنه[844] أمر اعتباري تصوري باعث في الجملة لإقدام الفاعل المختار على الفعل الاختياري، فلا يكون مؤثرا في العباد فضلا عن كونه مؤثرا في الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا، وهو ظاهر، ولأن[845] الغرض لا يجب أن يكون فعلا ملحوظا مع الغرض حتى يحتاج إلى الغرض، ونحن لا ندَّعي الكلّية، ونقول أيضا: الغرض قد يكون غير فعل، نحو جئتك للمسمن[846] وندعي الكلّية. فلعلَّ[847] كلام المصنّف مبنيٌّ على الأول، على ما لا يخفى، فتبصَّر.

وقالت جمهور المعتزلة: جميع أفعاله وأحكامه معلَّلة بالأغراض ومصالح العباد وجوبًا[848] عليه تعالى، بناء على قاعدة[849] وجوب الأصلح، ولا يخفى بطلانه.

وقالت جمهور الفلاسفة: إنّها غير معللة بها كالأشاعرة؛ [30و]إلا أنّهم قالوا: لأنه تعالى فاعل موجب في أفعاله، والغرض إنما يكون في فعل الفاعل المختار، ولا يخفى فساده.

وقالت جمهور الماتريدية، وعبَّر عنهم الشريف بالفقهاء: أفعاله تعالى وأحكامه معلَّلة بالأغراض ومصالح العباد تفضلا وكرما،[850] يدلُّ على ذلك ظواهر النصوص بلا صارف قطعيّ كما عرفت، وملاحظات العقول. فإن العقل يقتضي ويحكم أنّه تعالى لو لم يفعل لغرض ومصلحة أصلا يلزم العبث في فعله حين خلقه قطعا،

---

[841] انظر شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 8/201-216.

[842] سورة البقرة، 2/29.

[843] ب: بالجملة.

[844] ب: فأنه.

[845] ح: وأن.

[846] ب: للسمن.

[847] ب: فلعله.

[848] ع: وجوبا.

[849] ع: فائدة.

[850] ب + لما.

على ما لا يخفى. كذا في **التوضيح**، حتى شنَّع على منكر[851] التعليل بقوله: «وما أبعد عن الحقّ قول من قال: إنّها غير معلَّلة بها، فإن من أنكر التعليل فقد أنكر النبوّة، وأنكر أمثال قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾»،[852] ووافقه العلامة السعد في **التلويح** حتى قال: «فإن إنكار اللازم يستلزم إنكار الملزوم، وذلك لأن بعثة النبي لأجل تبليغ الأحكام إلى عباده وهذه العلّة لازمة لها، وإنكار العلّة إنكار المعلّل».[853] وقال في **شرح المقاصد**: «والحقّ أنّ تعليل بعض أفعاله وأحكامه، لاسيما شرعية الأحكام لحِكَم ومصالح»[854] لا يمكن إنكاره على ما يشهد به ظواهر النصوص والأحاديث. ولعلّ تخصيص البعض لدفع التسلسل على ما عرفت. فإن قيل: فإذا كان إنكار التعليل إنكارا للنبوّة يلزم أن نكفّر الأشاعرة، وهو باطل، قلت: التزام[855] الكفر كفر باتفاق، وأما لزوم الكفر إنما يكون كفرا إذا كان بيّنًا وغير اختلافي. والقيدان منتفيان[856] هنا، على ما لا يخفى. وهذا معنى ما يقال: التزام[857] الكفر كفر دون لزومه، فتبصَّر. وهذا المقام يجب أن يعلم هكذا،[858] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[التكليف ما لا يطاق]

ولا يُكلَّفُ عبدٌ فوقَ طاقتِه[859] ❁ لكنّه لا لعقْلٍ عاجزٍ عانِ

وأقول: واعلم أنّ ما لا يطاق اثنان عند الماتريدية محال ذاتي، كإدخال الجَمَل في سمِّ الخياط، وعادي كالطيران في الهواء. وثلاثة عند الأشاعرة، والثالث: محال عارضي، وهو ما يتعلّق[860] علمه تعالى بخلافه،

---

[851] ب ع: منكري.

[852] شرح التلويح على التوضيح، 126/2. سورة الذاريات، 56/51.

[853] ع: للمعلل؛ شرح التلويح على التوضيح، 127/2.

[854] شرح المقاصد للتفتازاني، (تحقيق: الدوكتور عبد الرحمان عميرة، عاله الكتب، بيروت 1419هـ/1998م)، 302/4.

[855] ع: الشارم.

[856] ح: متنافيان.

[857] ع: الالتزام.

[858] ع: هذا.

[859] ب ع: طاعته.

[860] ح: وما تعلّق.

كإيمان الكافر وطاعة العاصي،[861] والتكليف [30ظ]بالأولين غير واقع؛ كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾،[862] وبالثالث واقع لكونه ممكنا في نفسه، وبالنظر إلى قدرة العبد.

وأما الجواز فيجوز بالثاني عندنا، وعند الأشاعرة[863] لإمكانه في نفسه أيضا. وأما بالأول فيجوز عند الأشاعرة بناء على أنه لا يقبح منه[864] تعالى شيء. وعلى أنّه لا يلزم أن يكون المطلوب حصول الفعل، وكذا عند أكثرنا لذلك. وعند بعض مشايخنا لا يجوز؛ إذ حقيقة التكليف تقتضي كون المطلوب حصول الفعل، وهو محال. وهذا هو الظاهر،[865] على ما لا يخفى. وزعم المعتزلة أنّه لا يجوز التكليف بالأولين للقبح العقلي، أي لكونه قبيحا في ذاته بحكم العقل بامتناعه من الله تعالى، ولوجوب الأصلح للعباد على الله، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

فمعنى البيت: (**ولا يكلف عبد فوق طاقته**[866]) أي بما لا يطاق مطلقا؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[867] لا لحكم[868] العقل بأنه لا يجوز لكونه قبيحا من الله تعالى، لكونه خلاف الأصلح. ولذا قال: (**لكنه لا لعقل عاجز**) عن فهم الحقّ كما[869] ينبغي (**عان**) متكلّف في فهم بعض الأمور، لمعارضة القوة الواهمة له، فإنها تعارض للعقل في غالب المعاني؛ بل تغلبه كما للفلاسفة والفرق الضالة والملاحدة الصوفية. ولذا قالوا: العقائد لا تَعْتَدُّ به ما لم تؤخذ من الشرع الذي لا يخالطه شائبة وهم، ولا يعارضه في محكماته وهم[870] ولا عقل، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله عليه:

[الأصلح]

لوْ كان أصلحُ فرضًا ما ابْتلَى أحدًا ۞ بالكفْرِ والفقْرِ والبلْوَى وأحْزانِ

---

[861] ع – العاصي.

[862] سورة البقرة، 286/2.

[863] ح – لا مكانه في نفسه أيضا. وأما بأوّل فيجوز عند الأشاعرة.

[864] ح: من الله.

[865] ح: ظاهر.

[866] وفي النسخ: طاعته.

[867] سورة البقرة، 286/2.

[868] ب ع: الحكم.

[869] ح + لا.

[870] ح – وهم.

وأقول: ولما كان زعم المعتزلة في البيت السابق مبنيّا على وجوب الأصلح على الله تعالى؛ أشار إلى ردِّه ليتم ردّ[871] الأول فقال: (**لو كان أصلح**)، أي[872] أنفع للعباد في الدين والدنيا أو في أحدهما كما هو[873] زعم غالب المعتزلة، (**فرضا**)، أي واجبا لازما[874] على الله تعالى بحكم العقل وإيجابه عليه تعالى، بناء على أنّه يقبح خلافه منه تعالى، فيجب عليه رعاية الأصلح بحيث يمتنع تخلُّفه عنه، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرا (**ما ابتلى** [31و]**أحدًا**) من العباد (**بالكفر والفقر والبلوى وأحزان**)، وأيضا لما كانت[875] له مِنَّة على العباد، واستحقاق الشكر في الهداية وإفاضة النعم، ولما كان امتنانه على النبي فوق امتنانه على[876] آحاد الأمة، ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخِصب والرخاء معنى، ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شيء، واللوازم كلّها باطلة، وكذا الملزوم، والملازمة بديهية،[877] ولذا قال العلامة السعد في **شرح العقائد** بعد ذكر هذه الأدلة على بطلان وجوب الأصلح على الله تعالى: «ولعمري إنّ مفاسد هذا الأصل، -أعني وجوبَ الأصلح؛ بل أكثر أصول المعتزلة- أظهر من أن تخفى وأكثر من أن تُحصى، وذلك لقصور نظرهم في المعارف الإلهية، ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طائعهم في الأحكام اليقينية، وغاية تشبثهم في ذلك، أن ترك الأصلح يكون قبيحا وبخلا أو جهلا، وهي محال على الله تعالى. والجواب: أنّ منع ما يكون حقًّا للمانع يكون محض حسن وعدل وعلم.»[878] والكلّ ملكه لا يقع في ملكه إلا ما يشاء. وله التصرف في ملكه كيف يشاء، و﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾،[879] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[الأرزاق]

والرِّزقُ ما سِيقَ للحيوانِ يأْكله ۞ محرَّمًا أو مباحًا فهو قسْمانِ

---

[871] ب: رده.

[872] ع + أن.

[873] ع – هو.

[874] ح: لازما واجبا.

[875] ح: كان.

[876] ب ع – النبي فوق امتنانه على.

[877] ع: بديهة.

[878] شرح العقائد للتفتازاني 236-237.

[879] سورة الأنبياء، 23/21.

وأقول: اعلم أنّ الرزق في اللغة: الإعطاء. وكثيرا ما يطلق على الحظِّ المعطى حلالا كان أو حراما، مأكولا كان أو مشروبا أو ملبوسا أو غيرها. وعليه قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾.[880] وفي الشرع عند أهل السّنّة: ما ساقه الله تعالى للحيوان[881] لينتفع به بالفعل بالأكل[882] أو الشرب حلالا كان أو حراما؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾،[883] أي طول عمرها على ما هو الظاهر من مقام التعظيم، ولأنه تعالى خالق الخير والشر. وقال صاحب **الأبكار**:[884] المختار أنّ الرزق ما ساقه الله تعالى للحيوان[885] لينتفع به بالفعل حلالا كان أو حراما، ومأكولا كان[886] أو مشروبا أو ملبوسا أو غيرها، وهذا هو الأوفق للتعظيم واللغة، ولظواهر النصوص [31ظ]أيضا.

فقول المصنف: **(يأكله)** أي مثلا، والأولى ينفعه، ومن أجل اشتراط الانتفاع بالفعل قالوا: وكلٌّ يستوفي رزق نفسه ولا يأكل أحد رزق أحدٌ، ولا يزيد ولا ينقص. وأما بالمعنى اللغوي فيجوز أن لا يستوفي[887] وأن يأكل وأن يزيد وينقص.[888] هذا وزعمت المعتزلة أنّ الرزق لا يكون إلا حلالا؛ وإلا لما جاز الذم والعقاب على آكله والجواب أنّ ذلك لسوء مباشرة أسبابه باختياره السوء، وارتكابه للمنهي عنه، ولأنه[889] يلزم أنّ من لم يملك طول عمره إلا الحرام أو أكل في بعض الأوقات حراما؛ أن لا يرزقه الله تعالى شيئا. وهو خلاف النص القطعيّ وخلاف الإجماع على ما لا يخفى. فتبصَّر، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[الآجال]

---

[880] سورة البقرة، 3/2؛ وفي مواضع أخرى.

[881] ع: إلى الحيوان.

[882] ب: وبالأكل.

[883] سورة هود، 6/11.

[884] أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي، كان أذكى أهل زمانه وأكثرهم معرفة بالعلوم الحكمية والمذاهب الشرعية، كان قد خدم الملك المنصور ناصر الدين أبا المعالي، ولسيف الدين الآمدي من الكتب كتاب دقائق الحقائق، كتاب رموز الكنوز، كتاب لباب الألباب، كتاب أبكار الأفكار في الأصول، كتاب غاية المرام في علم الكلام. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم أبو العباس ابن أبي أصيبعة، 650/1.

[885] ع: إلى الحيوان.

[886] ح – كان.

[887] ع – رزق نفسه ولا يأكل أحد رزق أحد ولا يزيد ولا ينقص وأما بالمعنى اللغوي فيجوز أن لا يستوفي.

[888] ح: وأن ينقص.

[889] ح: وأنه.

ولا يُقَدَّمُ حيوانٌ على أجلٍ ۞ وإنْ تقطَّعَ في أنْيابِ غِيلانِ

وأقول: اعلم أنّ الأجل في الشرع هو الوقت المقدَّر للموت فيه المعلوم له تعالى في الأزل. ومن ثمَّ قلنا: إنّ الأجل واحد ولا يتقدَّم ولا يتأخر[890] في آن أصلا كما في الآية،[891] وأن المقتول ميِّت بأجله؛ فلو لم يقتل لجاز أن يموت وأن[892] يعيش بحسب علمه[893] تعالى. وأن[894]كونه مسمى بمقدار[895] بأن يقول: الله تعالى عمَّر فلانا مائة أو خمسين أو معلَّقا بشيء بأن[896] تقول:[897] عمر فلان مئة على تقدير إعطاء الصدقة مثلا، وخمسون على تقدير عدمه؛ لا ينافي كونَه واحدًا عند الله وفي الواقع، على ما لا يخفى. فيكون إعطاءٌ الصدقة سببا لتقدير الله تعالى[898] لزيادة العمر، وعدمُه لتقدير نقصانه، فيكون نسبة ردِّ البلاء وزيادة العمر إلى الصدقة مجازا من قبيل الإسناد إلى السبب، كما في الحديث المشهور،[899] وكذا نسبة النقصان إلى عدمها. وهذا كلّه ضروري بعد القول بأن الله تعالى يعلم الأشياء قبل وقوعها هذا، وزعم[900] جمهور المعتزلة أنّ الأجل اثنان في حقّ[901] المقتول:[902] القتل والموت، حتى أنّه لو لم يُقتل لعاش إلى أجله بالموت، ولا يخفى فساده. وزعم[903] أبو الهذيل[904] منهم أنّ الأجل واحد وأن المقتول ميت بأجله، إلا أنّه قال: فلو لم يقتل ليموت البتة، لأنه علم بالقتل أنّه وقت موته وفيه على تقدير عدم القتل لا يعلم موته يقينا على ما لا يخفى. وزعم بعضهم: إنّ الأجل [32و]واحد، ولكن القاتل قد قطع أجله، ولا يخفى فساده أيضا. ولهم شبهات ضعيفة في ذلك

---

[890] ب: يأخر.

[891] كما ذكر في المواضع المختلفة، مثل: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾، سورة الأعراف، 34/7.

[892] ح: أو.

[893] ح: علم الله.

[894] ع: انه.

[895] ع: بمقدر.

[896] ح: وبأن.

[897] ع ح: يقول ح + الله.

[898] ح: على تقديره تعالى.

[899] «إن الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما في العمر»، مثل هذه المرويات كثيرة في الهيثمي. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، (ت: حسام الدين القدسي)، مكتبة القدسي، القاهرة 1414هـ/1994م، 151/8.

[900] ح: وذهب.

[901] ح: حقه.

[902] ب: للمقتول.

[903] ح: وذهب.

[904] محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول أبو الهذيل العلاف، مولى عبد القيس، شيخ المعتزلة، ومصنف الكتب في مذاهبهم وهو من أهل البصرة، ورد بغداد. وتوفي أبو الهذيل في أول خلافة المتوكل في سنة خمس وثلاثين ومائتين وكانت سنوه مائة سنة. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، 582/4.

بحيث لا تحتاج إلى الأجوبة عنها. **(والغيلان)** بالكسر، جمع غول بالضم. وهو كلّ ما اغتال الإنسان، أي أهلكه كالسبع والذئب، وقيل: جني البريّة كما يتوهّم[905] العرب. والأنياب جمع ناب، وهو سن معروف، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[إثبات حدوث العالم]

كلّ العناصرِ والأفلاكِ حادثةٌ ۞ وجزْؤُها جوهرٌ فردٌ ببُرهانِ

وأقول: تحقيق هذا المقام يقتضي بسطا في الكلام. فاعلم أنّ الحقيقة الخارجية للجسم البسيط، أعني ما لا يتركب من أجسام مختلفة[906] الطبائع كالعناصر الأربعة والأفلاك التسعة؛ فيها خمسة مذاهب. فقال جمهور المتكلّمين من أهل السّنّة وغيرهم: إنّها جواهر فردة متناهية، وتسمّى أجزاء لا تتجزأ أصلا؛[907] لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا. أي: تجويزا عقليا. وقال النظام[908] من المعتزلة: إنّها جواهر فردة غير متناهية. وقال جمهور الفلاسفة: إنّها متصل[909] واحد في نفسه، ليس له أجزاء ومفاصل بالفعل، وأنه قابل لانقسامات غير متناهية. وقال محمّد الشهرستاني من أهل السّنّة: إنّها كذلك إلا أنّه قابل لانقسامات متناهية. وقال[910] ديمقراطيس الحكيم: إنّها أجسام صغار صلبة غير قابلة للانقسام بالفعل أصلا، كذا في **المواقف** وشرحه.[911] ودلائل جمهور المتكلّمين كثيرة، وأقواها دلالة، وأظهرها عند العقل ثلاثة:

الأول: أنّ كلّ جسم محصور بين أطرافه، وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين محال بالبداهة فضلا عن الحاصرات.

---

[905] ب: توهم؛ ع: يتوهمه.

[906] ع: المتركبة.

[907] ح + أي.

[908] إبراهيم بن سيار أبو إسحاق النظام ورد بغداد، وكان أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة، وله في ذلك تصانيف عدة ولكن لم يبلغ إلى يومنا. وكان أيضا متأدبا، وله شعر دقيق المعاني على طريقة المتكلمين. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، 623/6.

[909] ع: متصل.

[910] ب – محمد الشهرستاني من أهل السنة أنها كذلك إلا أنه قابل لانقسامات متناهية وقال.

[911] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 7/5-8.

والثاني: أنّه لو لا انتهاء الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ في الواقع، لكان الانقسام في السماء والخردلة باعتبار تعلّق قدرة الله تعالى به[912] إلى غير النهاية، ويلزم تساوي أجزائهما،[913] وكلاهما محال بالبداهة.

والثالث: أنّه لو لا الجزء، وانتهاء[914] تقسيم الجزء، لجاز لله أن يقسم[915] الخردلة إلى صفائح غير متناهية، فيعمر بتلك الصفائح وجه الأرض ووجوه السماوات. وبعد ذلك تفضل عليها بما لا يتناهي، وأنه ضروري البطلان. وهذه[916] الدلائل [32ظ]الثلاثة براهين يقينية، والا فلا برهان أصلا، على ما لا يخفى. والعجب من بعض المحقِّقين كالسعدين توقفوا في برهانيتها حتى أوردوا منوعًا باطلةً على مقدِّماتها.

ودلائل جمهور الفلاسفة كثيرة أيضا. وأقواها مغالطة[917] وأظهرها عند الوهم ثلاثة أيضا:

الأول: قولهم أنا لو فرضنا جزءا[918] بين جزأين، فإما أن يكون الوسط مانعا من تلاقيهما أو لا. فعلى الأول يوجد للوسط طرفان، فينقسم الوسط فلا يكون الجزء جزءا.[919] وعلى الثاني يلزم تداخل الجواهر، وهو محال.

والثاني: قولهم أنا لو فرضنا جزأ على ملتقى جزئين؛ فإما أن يلاقي واحدا منهما فقط أو مجموعهما أو من كلّ واحد منها شيئا. والأول محال وإلا لم يكن على الملتقى، فتعيَّن أحد القسمين، فيلزم الانقسام فلا يكون الجزء جزءا.

والثالث: قولهم أنا لو ركَّبنا صفحة من أجزاء لا تتجزأ، ثم قابلنا بها الشمس فإن الوجه المضيء من تلك الصفحة غير الوجه المظلم، فيلزم الانقسام، فلا يكون الجزء جزءا.[920] والجواب عن الأول: إن الوسط يلاقيهما بذاته لغاية صغره جدا بحيث لا أصغر منه أصلا لا بالطرفين الجوهرين كما توهّمتم لذلك. وعن

---

[912] ح – به.
[913] ع: أجزائها.
[914] ب ع: انتهاء.
[915] ع: ينقسم.
[916] ب ع: وهذا.
[917] ب ع: مغلطة.
[918] ع: أجزاء.
[919] ب ع: أجزاء.
[920] ع: جزئا.

الثاني: أنّ وقوع الجزء على الملتقى محال ذاتي لذلك؛ كدخول الجمل في سمِّ الخياط ما داما كذلك على ما لا يخفى. وعن الثالث: إنه ليس لها[921] وجهان جوهريان فلا يكون إلا مضيئا، وهذا ظاهر.

ثمّ الفلاسفة اختلفوا فقال المشائيّون: إنّه مركب من الهيولى التي بها يوجد الجسم والصورة التي يكون بها جسما إنّ جسمية،[922] ونوعًا أنّ نوعية،[923] وكلّ منهما قديم، فيلزم لهم قدم هيولى العالم وصورته، ونفي حشر الأجساد[924] بجميع الأجزاء المتفرقة وما يترتَّب عليه.

وذهب الإشراقيون إلى أنه[925] نفس الصورة الجسمية، وتسمى بالهيولى أيضا، وأنها قديمة. والمتكلّمون لما أبطلوا الهيولى والصورة بما مرَّ وبغيره أبطلوا قدمهما[926] أيضا، وأثبتوا إمكان[927] حشر الأجساد[928] بجمعها،[929] وما يترتَّب عليه عقلا، ووقوعها نقلا، وحدوث الأجزاء عقلا بأن الله تعالى[930] فاعل [33و]مختار، والعالم أثره. وأثر المختار حادث على ما لا يخفى، ونقلا بأمثال قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كلّ شَيْءٍ﴾،[931] وبأمثال قوله[932] عليه السلام: «كان الله ولم يكن معه شيء.»[933]

وأما قولهم: العالم حادث لأنه متغيّر انتهى، فلا يثبت إلا حدوث الحوادث اليومية على ما لا يخفى. وبالجملة أجمع الصحابة والتابعون ومن بعدَهم من العلماء المحقِّقين على أنّ العالم بجميع أجزائه حادث

---

[921] ع – لها؛ ح: له.

[922] ع: جسميته.

[923] ع: جسميته.

[924] ع: الأجسام.

[925] ب: أن.

[926] ع: قدمها.

[927] ب: بامكان.

[928] ع: الاختيار.

[929] ع: مجمعها؛ ح: بجميعها.

[930] ب: بالله؛ ع: باذن الله.

[931] سورة الرعد، 16/13؛ وفي مواضع أخرى.

[932] ب: وأمثاله؛ ع: وأمثال.

[933] صحيح البخاري، بدء الخلق 3191.

بالحدوث الزماني؛ لا الذاتي كما زعمه[934] الفلاسفة، وجد بقدرة الله بعد أن لم يكن، بعدية زمانية لا ذاتية. وكان من ضروريات الدين. ولذا[935] ذكره[936] المصنّف في الإلهيّات الضرورية.

هذا[937]وأما الحقيقة العقلية المركّبة من الجنس والفصل القريبين[938] عند المتقدمين من الفلاسفة، ومنهما[939] أو من أمرين متساويين أو أمور متساوية عند المتأخِّرين منهم، فمبنيّة على الوجود الذهني في الحقيقة، وعلى الوجود[940] الكلّي الطبيعي في الخارج في ضمن الأشخاص، وعلى اتحاد الحقيقة العقلية والخارجية بالذات، ولذا حكموا باختلاف حقائق الأنواع الحقيقيّة[941] بالذات، والكلّ باطل في الإسلام عند المتكلّمين المنكرين لها؛ ولذا حكموا بكون الكلّيات الخمس من الأمور الاعتبارية الوهمية المحضة، على ما لا يخفى. وحكموا[942] بأن الحقائق الخارجية للأجسام[943] متّحدةً بالذات، وإنما الاختلاف بالعوارض المشخَّصة[944] لا غير. هكذا حقِّق المقال،[945] ودع عنك ما قيل[946] أو يقال، ولقد طوَّل الخيالي جلبي هنا[947] أيضا بتطويلات[948] فلسفية وتشكيكات سفسطية، كما لا يخفى على المنصف الخائض[949] فيها، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[إبطال القول بالعلية]

للعُلْوِ بالسُّفْلِ ربْطٌ لا بتعليلٍ ۞ إذْ قدْ يدورُ مدارٌ بلْ مضافانِ

---

934 ب ع: زعمه.

935 ب ع: ولذا.

936 ع: ذكر.

937 ب – هذا.

938 ع: القريبة.

939 ع: منها.

940 ب: الوجود.

941 ب: الحقيقة.

942 ب – بكون الكليات الخمس من الأمور الاعتبارية الوهمية المحضة على مالا يخفى وحكموا.

943 ب: للاسلام.

944 ح: الشخصية.

945 ح: هذا المقام.

946 ب: قيس.

947 ب: هذا أنظر إلى شرح قصيدة النونية للخيالي جلبي، 63-68.

948 ب ع: تطويلات.

949 ع ح: الناظر.

أقول: لما زعم المنجمون والصابئون من الفلاسفة أنّ الكواكب المتحرّكة بتحرّكات[950] الأفلاك هي[951] العلل المؤثّرة للحوادث الواقعة في العالم السفلي من البسائط[952] الأربعة والمركّبات التامَّة الثلاثة والناقصة الكثيرة، كالسحاب[953] والمطر والثلج والدخان والبخار ونحو ذلك. واستدلّوا على ذلك بالدوران أي بترتب هذه السفليات على هذه العلويات وجودًا وعدمًا بحسب الحركات في الفصول الأربعة. وزعم بعض المتكلّمين أيضا أنّه [33ظ]لا دخل للعلويات بالسفليات أصلا؛ لا بطريق التعليل ولا بطريق السببية؛ أراد أن يبينه[954] على ما هو الحق. وهو أنّ الله تعالى ربط هذه العلويات بهذه السفليات، بأن جعلها أسبابا لها لحِكَم يعلمها؛ كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾[955] فقال **(للعلو)** أي للأجسام العلويات من الأفلاك والكواكب بحسب حركاتها المختلفة في الفصول الأربعة **(بالسفل ربط)** أي مربوطية[956] بجميع السفليات؛ لا كما زعم[957] بعض المتكلّمين. **(لا بتعليل)** كما زعم[958] المنجمون والصابئون. ولما استدلّوا بالدوران على كون المدار علّة مؤثّرة في الدائر؛ أشار إلى ردِّه بطريق النقض بالتخلُّف فقال: **(إذ قد يدور مدار)** أي قد يكون مدارٌ دائرا، فيلزمه أن يكون الدائر مدارا، فيلزمه أن يكون المعلول علّة والعلَّة معلولا، وهو باطل بالضرورة.

وقوله: **(بل مضافان)** عطف على مدار، أي بل قد يدور كلُّ واحد من المتقابلَين المتضايفين،[959] فيكون كلّ منهما مدارا ودائرا؛ كالأبوة والبنوة. فيلزم مما ذكروه[960] أن يكون كلٌّ منهما علَّةً مؤثِّرةً في الآخر، وهو ضروري البطلان. ويجوز أن يكون **(بل مضافان)** عطفا على مقدَّرٍ، أي هما ليسا بعلَّة ومعلول؛ بل هما مضافان بالسببية والمسبَّبيّة،[961] كما يدلُّ عليه ظواهر النصوص ومجرَّبات الأمور، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

---

[950] ع ح: بحركات.

[951] ب: على.

[952] ب: في البسائط.

[953] ع: والسحاب.

[954] ع ح: ينبه.

[955] سورة آل عمران، 191/3.

[956] ع: مربوطة.

[957] ع ح: زعمه.

[958] ع ح: زعمه.

[959] ب: المتضافين.

[960] ح: ذكروا.

[961] ع – والمسبّبيّة.

[النبوات]

[إرسال الرسل]

اللهُ أرسلَ فينا للهُدَى رسلاً ۞ مصدِّقين بآياتٍ وتبْيانِ

وأقول: لما فرغ المصنّف من الإلهيات شرع في النّبوّات[962] لكونها من أعظم الضروريات الدينيّة أيضا. فقال: (**الله أرسل فينا**) أي بعث إلينا[963] معاشر المؤمنين من لدن آدم عليه السلام إلى نبينا عليه السلام لمزيد اختصاصهم لنا؛ وإلا فهم مبعوثون إلى مطلق الناس (**للهدى**) أي لأجل الهداية[964] وإعلام طريق البُغْية الحقيقيّة لنا بسهولة. والبغية الحقيقيّة[965] لنا هي السعادة الأخروية الأبدية، وطريقها جملة الأحكام الشرعية الإلهية والنبوية الاعتقادية والخُلُقية والعملية[966] الملقَّبة[967] بالأديان الإلهية والشرائع النبوية.

وقوله: (**رسلا**) أي أنبياء عظام، فإن الرسول لغة من الرسالة، وهي نقل الكلام [34و]من أحد إلى أحد بأمره، فعول بمعنى فاعل، وشرعا[968] إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام ومعه كتاب له[969] أو لغيره أو شريعة جديدة، والنبي لغة من النبأ بمعنى الخبر، فعيل بمعنى فاعل وشرعا إنسان بعثه الله تعالى إلى[970] الخلق لتبليغ الأحكام ومعه كتاب أو لا، وشريعة جديدة أو لا، فأعمُّ من الرسول، ومن ثمّ ورد في بعض الحديث[971] أنّ الأنبياء عليهم السلام مائة ألف واثنان[972] وعشرون ألفا، والرسل منهم ثلاثمئة وثلاثة عشر، والكتب مائة وأربعة نازلة على ثمانية منهم، وكثيرا ما يجيء الرسول بمعنى النبي، كما في هذا المقام، وكما في قوله تعالى: ﴿كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾،[973] وفي قولنا آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله.[974]

---

[962] ب ح: النبويات.

[963] ع – بعث إلينا.

[964] ح: هداية.

[965] ع: الحقيقة.

[966] ع: العلمية.

[967] ع: الملقبية.

[968] ع – وشرعا.

[969] ب – له.

[970] ع – إلى.

[971] ع – الحديث.

[972] ح: وأربعة.

[973] سورة البقرة، 285/2.

[974] ع ح – وفي قولنا آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله.

وقوله: (**مصدِّقين**) صفة لرسل، أي مصدِّقين من عند الله في دعوى النبوّة، وعند[975] طلب الأمة البيّنة على ذلك (**بآيات**) أي بخلق معجزات كثيرة عظيمة خارقة للعادة دالَّة على ذلك قطعا بتوفيق الله تعالى، وخلقه علما ضروريا لبعض الأمة بأن هذه فعل[976] الله[977] ألبتَّة، خلقها إظهارًا لصدقهم عند العامة.[978]

وقوله: (**وتبيان**) عطف تفسير للآيات[979] ذكره وأفرده[980] للسجع، أي ومعجزات واضحات في كونها من الله تعالى فقط،[981] ودالَّة على صدقهم لكونها خوارق عظام ظاهرة في أيدي ذوات عظام، وقد عرَّفوا المعجزات بأنها أمر خارق للعادة أراد الله تعالى به[982] إظهار صدق من ادعى أنّه نبي[983] الله تعالى، فخرج بقوله (أراد الله) انتهى. الإرهاصات وهي الخوارق في يد النبي عليه السلام قبل النبوّة، والكرامات، وهي الخوارق في يد الولي الذي هو العالم المحقِّق العامل الكامل، والإعانات، وهي الخوارق في يد العالم الصالح في الجملة، وقيل في يد الجاهل الصالح، والاستدراجات، وهي الخوارق في يد الكافر موافقا[984] لدعواه، كما في الدجال، والإهانات، وهي الخوارق في يد الكافر مخالفا دعواه كما في مسيلمة الكذاب؛ حيث ادعى أنّ معجزته تكلُّم هذا المعز، فقال:[985] أنت كذَّاب ملعون. فالخوارق ستة، وأما السحر فعند جمهور المحقِّقين من الأمور العادية؛ لأنه مما يترتب [34ظ]على أسباب، كلّما[986] باشرها أحد يخلقه الله عقيبها.

هذا وقد أنكر بعض غلاة الكفرة[987] مطلق الخوارق والنبوّة والولاية من أصلها عنادا ومكابرة،[988] وتشبَّثوا في ذلك بشبهات باطلة وتوهُّمات عاطلة، فلا فائدة في ذكرها ولو لغرض الإبطال؛ لظهور بطلانها بحيث لا يخفى على آحاد المسلمين، فضلا عن العلماء الراسخين. فلقد طوّل الخيالي جبلي هنا[989] على ما

---

[975] ع ح: عند.

[976] ع – الله وخلقه علما ضروريا لبعض الأمة بأن هذه فعل.

[977] ب – الله.

[978] ع ح: الأمة ع + علما ضروريا لبعض الأمة بأن هذه فعل الله البتة خلقها إظهارا لصدقهم عند الأمة.

[979] ب – للآيات؛ ع: للأديان.

[980] ب: وأفرد.

[981] ح – فقط.

[982] ع – به.

[983] ب ع + من.

[984] ع: مخالفا.

[985] ع ح: فقالت.

[986] ع: كلها.

[987] ع: الكفر.

[988] ح: أو مكابرة.

[989] انظر إلى شرح قصيدة النونية للخيالي جلبي، 69-71.

هو عليه[990] دأبه بخرفات فلسفية وشبهات سفسطية، فالواجب عليه تركه لما لا يعنيه واشتغاله بما[991] يعنيه؛ إذ لا فائدة في أمثاله[992] إلا توهين عقائد الضعفاء وتمكين شبهات الجهلاء، على ما لا يخفى، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

لِحَاجةِ الخلْقِ في حكْمِ العقولِ إلى ❁ متمّم وكذا في علمِ أديانِ

وأقول: واعلم أنّ بعثة الأنبياء عليهم السلام معلَّل بعلَّتين في الظاهر. الأولى: تحصيلية. وأشار إليها بقوله: (**للهدى**). والثانية: حصولية. وإليها أشار بقوله: (**لحاجة الخلق**). فإن العقول وإن كانت[993] في غاية اللطافة[994] والذكاوة؛ لكنها لمعارضة الأوهام معها كثيرا، وغلبتها عليها في الغالب؛ تخطأ وتغلط غالبا في الأحكام العقلية الصرفة؛ لاسيما الاعتقادية[995] الدينيّة، ولذا كثر[996] المخطئون؛ كالفلاسفة الكفرة والفرق الضالَّة والمتصوفة الملاحدة؛ بخلاف حكم[997] الوحى اليقيني الخالص عن معارضة الأوهام وغيرها،[998] فإنه صواب دائما. ومن ثمّ قال المحقّقون: كثيرا ما يشتبه بداهة العقل ببداهة الوهم، فلا يعتد بالعقائد الدينيّة؛ لاسيما بأصولها اليقينية ما لم تؤخذ[999] من الشرع؛[1000] لاسيما من محكَم[1001] القطعيّ اليقيني؛ كما قاله تعالى الله: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[1002] الآية، وما قال **صاحب المواقف**:[1003] إنّه إذا تعارض العقل والنقل يقدَّم العقل، ويؤوَّل النقل إذا كان النقل من المتشابهات الظنية لا من المحكَمات القطعيّة، على ما لا يخفى. فمعنى البيت (**الله تعالى أرسل فينا للهدى رسلا مصدِّقين بآيات**

---

[990] ع ح – عليه.

[991] ع + لا.

[992] ح: أمثالها.

[993] ع: كان.

[994] ع: الطافة.

[995] ب: الاعتقادياة؛ ع: الاعتقادي.

[996] ع: كثير.

[997] ع – حكم.

[998] ع: غيره.

[999] ب – ما لم تأخذ.

[1000] ب: من الشرع، وفي هامش ب: إلا من الشرع.

[1001] ح: حكمه.

[1002] سورة آل عمران، 7/3.

[1003] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 2/51-57.

وتبيان) لوجود حاجة الناس المخلوقين [35و]في حكم عقولهم بالإثبات والنفي في كمالاتهم العلمية والعملية وغيرها إلى متمّم عظيم؛ لقصور أحكام عقولهم في ذلك من الخطأ والسهو والاشتباه. وقوله: **(وكذا في علم أديان)**[1004] أي[1005] وكذا إلى متمّم عظيم في تصديق الأحكام العظيمة الإلهية لقصور أحكام عقولهم في تصديق تفاصيل ذلك، بحيث[1006] تحتاج إلى الأحاديث[1007] النبوية المبيّنة لمراد الله تعالى أيَّ بيان. وهذا في التحقيق من قبيل[1008] عطف الخاصِّ على العامّ للتعظيم ولمزيد الاهتمام ببيان الأنبياء عليهم السلام.

هذا وفي هذا البيت والبيت السابق إشارة أيضا إلى ردِّ غلاة[1009] المتصوفة الإباحية المصوِّبة المنكرين لبعثة الأنبياء[1010] والشرائع الإلهية من أصلها، حيث زعموا أنّ حكم العقول لا يحتاج إلى متمِّم له أصلا؛ لأن حكم العقول[1011] صواب دائما، وأن مذهب كلِّ شخص حقٌّ بالنسبة إليه وباطل بالنسبة إلى خصمه، وأنا قد تتبعنا[1012] الشرائع فوجدناها[1013] مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة، فعلمنا أنّها ليست من عند الله تعالى، ومن ثمّ قالوا: هذه الشرائع المجموعة نواميس مؤلَّفة لانتظام أمور الورى، وحيل مزخرفة لا حقيقة لها، وقال ابن العربي[1014] الطائي في فصوصه الردّى:[1015] «أهل الشرائع كلّهم كافرون، وإنّ كلّ من ادعى الألوهية فهو صادق في دعواه، وإنّ مذهب كلّ شخص حقٌّ بالنسبة إليه وباطل[1016] بالنسبة[1017] إلى خصمه»[1018]، إلى نحو ذلك من الضلالات والمحالات.

[1004] ع: اعلم أديان، ب: في أديان.

[1005] ع – أي.

[1006] في هامش ب: بدون.

[1007] ب – تحتاج إلى أحاديث،

[1008] ب – قبيل.

[1009] ب: الغلاة.

[1010] ع – عليهم السلام هذا وفي البيت والبيت السابق إشارة أيضا إلى رد غلاة المتصوفة الإباحية المصوبة المنكرين لبعثة الأنبياء.

[1011] ع: الأصول.

[1012] ب: تبعنا.

[1013] ع: فوجدنا.

[1014] ب: عربي.

[1015] ع: التردي.

[1016] ح: وباطلة.

[1017] ع – إليه وباطل بالنسبة.

[1018] أنظر إلى هامش409-410-414.

ثم بينوا عدم الموافقة للعقل والحكمة بقولهم: إنّ[1019] إباحة ذبح الحيوان[1020] وإيلامه لمنفعة الآكل، وإيجاب الجوع والعطش في صوم الأيام المعينة، والمنع عن الملاذّ[1021] التي بها صلاح البدن مع أنّه لا منفعة في هذا المنع لله تعالى، وفيه مضار للعباد؛ فيكون مخالفا للعقل والحكمة، وأيضا تكليف الأفعال الشاقَّة كطي الفيافي وزيارة بعض المواضع، والوقوف[1022] في بعضها، والسعي بين بعضها، والطواف في بعضها،[1023] والرمي لا إلى مرمى، وتقبيل حجر لا مزيَّة له على سائر الأحجار إلى نحو ذلك كما في الحجّ مع تماثلها[1024] في ذاتها ومضاهات المجانين والصبيان [35ظ]في التعري وتحريم النظر إلى الحرة الشوهاء دون الجارية الحسناء، وحرمة أخذ الفضل في صفقة[1025] وجوازه في صفقتين[1026] مع استوائهما في المصالح والمفاسد، إلى نحو ذلك ،كذا في **المواقف** وشرحه.[1027]

وإنّما بيَّنت هذه الجهالات[1028] والضلالات مع عدم الاحتياج إليها كما عرفت إظهارا لفضائح المتصوفين الملحدين المخلوطين المضلين بضعفاء المسلمين في معظم البلاد الإسلاميّة، وإرشادا لهم إلى[1029] أنّهم من الكفرة المتسترين[1030] بزيِّ الصوفيين[1031] المرشدين إلى[1032] طريقهم[1033] الباطنية، فإنه قد جاء إليها

[1019] ح+ فيها.

[1020] ب: الحيونات.

[1021] ب: الملار، وفي هامش ب: المأكل.

[1022] ع: ولا الوقوف.

[1023] ع – والطواف في بعضها.

[1024] ع: تماثيلها.

[1025] ع: صفة.

[1026] ع: صفقين.

[1027] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 266/8-267.

[1028] ب: الجلالات.

[1029] ع: لا.

[1030] ع: المتثرين.

[1031] ع: المتصوفين.

[1032] ع: في.

[1033] ح: الطرائقهم؛ وفي هامش ب: طرقهم.

غلاة الروافض العنادية وعتاة[1034] الشيعة الباطنية الإباحية فأضلوا كثيرا من كبار[1035] العوام الغفلة وأخرجوهم عن الطريق الحقّ إلى طريق[1036] البطَلَة. فتبصَّر ولا تغفل، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

لولاه لمْ يَنتظم أمرُ المعادِ ولَا ۞ أمرُ المعاشِ لإيثارٍ وعدوانٍ

وأقول: هذا البيت كالدليل على ما قبله من البيتين، وإشارة أيضا إلى بطلان ما زعمه غلاة المتصوفة المصوِّبة وما زعمه[1037] سائر الكفرة المنكرين لبعثة الأنبياء عليهم السلام. فمعنى البيت بطريق الخلف **(لولا)** إرسال[1038] الرسل للهدى ولحاجة الخلق في حكم العقول إلى متمِّم، لا سيما في الأحكام الشرعية الإلهية **(لم يَنتظم أمر المعاد)** أي لا تصحُّ الأمور المعادية الأخروية الدينيّة اللازمة، بالجملة؛ منتظمةً مطابقةً موافقةً لرضاء الله تعالى. وهي جميع أنواع السعادات الأخروية من الإكرامات الإلهية في الجنات العالية، **(ولا أمر المعاش)** أي ولا أمور[1039] المعاش[1040] الدنيوية اللازمة في الجملة، وهي جميع أنواع الانتظاميات الدنيوية والمعاملات الإنسانية. وذلك لأن نظام[1041] الآخرة والدنيا إنما هو بجميع الأحكام الشرعية الإلهية المبلَّغة بواسطة الأنبياء عليهم السلام المتكفّلين[1042] ببيانه على أتمّ وجه وأكمل تفصيل. **(لإيثار وعدوان)** أي لأجل اختيار كلّ قوي الأشياء الحسنة لنفسه، [36و]وتجاوزه[1043] للحدِّ بالتصرف في ملك الغير ظلما، كما نشاهد من غلاة الظلمة وعتاة الفسقة من الأعيان والقضاة. ومع ذلك لولا الشريعة الشريفة وخوفهم واستحياؤهم منها في الجملة، ليختلَّ النظام بالكلّية، ويقع الهرج والمرج بالمرَّة. وقد قال عليه السلام: «صنفان من أمتي إذا صلحا صلح العالم، وإذا فسدا فسد العالم: العلماء والأمراء»،[1044] وقال عليه السلام أيضا: «آفة الدين ثلاثة: فقيه

[1034] ح: وغلاة.
[1035] ب: الكبار.
[1036] ع: الطرائق؛ ح: الطريق.
[1037] ب – غلاة المتصوفة المصوبة وما زعمه.
[1038] ح: أرسل.
[1039] ع ح: الأمور.
[1040] ع ح: المعاشية.
[1041] ع: لانتظام.
[1042] ع: المتكلفين.
[1043] ب ع: وتجاوز.
[1044] الفوائد لأبو القاسم تمام، (تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة الرشد – الرياض 1412)، 196/2.

فاجر، وإمام جائر، ومجتهد جاهل»،[1045] أي صوفي متكلّف في العبادات،[1046] جاهل لأحكام دينه، ومع ذلك يفتخر بعبادته الجهلية، ويتكبَّر على غيره، ويعجب بآرائه الوهمية. فتبصَّر، وكن على بصيرة، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[إثبات نبوة محمّد عليه السلام]

محمّدٌ أفضلُ الرسلِ الذِي سمعُوا ۞ تصديقَهُ مِنْ جماداتٍ وذِئْبانٍ

وأقول: لما بين إرسال الرسل إلى الأمم على العموم؛ أراد أن يبين إرسال رسولنا محمّد عليه السلام إلينا على الخصوص، وأفضليته من كلّ واحد منهم، بمعنى الأكثرية علما وعملا ومنقبة شريفة في الدنيا وثوابا ودرجة وقربة من الله تعالى في الآخِرَة. ودلائلها كثيرة جدًّا. منها أنّ دينه عليه السلام أكمل الأديان الإلهية الناسخ لسائر الأديان، ومنها أنّ دينه عليه السلام أنفع الأديان، لكونه باقيا إلى آخر الزمان، ومنها أن أعظم معجزاته الذي هو القرآن العظيم، أنفع المعجزات وأبقاها إلى مرِّ الدهور، ومنها أنّه عليه السلام حبيب الله ومقام الحبيب أعلى المقامات، ومنها أنّه عليه السلام مبعوث إلى كافة الناس أو الثقلين إلى يوم القيامة، ومنها أنّه عليه السلام خاتم الأنبياء عليهم السلام ومتمِّم القصور في الأديان، ومنها أنّ علماء أمته أكمل علماء سائر أمم الأنبياء عليهم السلام وأنفعهم للناس، ومن ثمّة ورد[1047] «أنّ علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»،[1048] ومنها أنّ أمته أكثر الأمم وأفضلهم، [36ظ] كما قال الله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾،[1049] فالحمد لله على ذلك ثم الحمد لله.

واعلم أنّه لما كان له عليه السلام معجزات كثيرة مشهورة؛ أراد التنبيه عليها، فقال: (**الذي سمعوا تصديقه**) من الله تعالى (**من جمادات وذؤبان**)، وذلك ما ذكر في **المواقف** وشرحه[1050] وغيرهما أنّه قال علي رضي الله عنه: «كنت مع النبي عليه السلام بمكة فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله جبل ولا شجر إلا

[1045] كشف الخفاء ومزيل الإلباس للعجلوني، (ت: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، المكتبة العصرية، 1420هـ/2000م)، 24/1.

[1046] ع ح: العبادة.

[1047] ع – أنّ علماء أمته أكمل سائر أمم الأنبياء عليهم السلام وأنفعهم للناس وثمت ورد.

[1048] المقاصد الحسنة للسخاوي، (ت: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت 1405هـ/1985م)، 702/1؛ كشف الخفاء للعجلوني، 74/2.

[1049] سورة آل عمران، 110/3.

[1050] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 280/8–288.

وهو يقول السلام عليك يا رسول الله»[1051] رواه الترمذي وغيره. وعن ابن عمر رضي الله عنهما أيضا قال: «كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فأقبل أعرابي، فلما دنا منه قال له النبي صلى الله عليه وسلم: يا أعرابي أين تريد؟ قال: إلى أهلي. ثم قال له: هل لك إلى خير؟ قال: وما هو؟ قال له: تشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له، وتشهد أنّ محمّدا عبده ورسوله. قال الأعرابي: ومن يشهد على ما تقول؟ قال عليه السلام: هذه السلمة، فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بشاطيء الوادي فأقبلت تخد الأرض خدًّا حتى قامت بين يديه عليه السلام، فاستشهدها ثلاثا أنّه كما قال عليه السلام، ثم رجعت إلى منبتها.»[1052] رواه الدارمي وغيره، وآمن الأعرابي. وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أيضا: «أنّ راعيا كان يرعى غنما له بالحرَّة، فوثب ذئب إلى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها، فأقعى الذئب على ذنبه، فقال الراعي: أما تتقي الله تحول بيني وبين زرق ساقه الله إلي. فقال الراعي: العجب من ذئب يكلِّمني بكلام الناس! فقال الذئب: ألا أحدِّثك بأعجب من ذلك؟ هذا رسول الله يحدِّث الناس بأبناء ما قد سبق. فأخذ الراعي الشاة وجاء إلى النبي عليه السلام فأخبره بذلك. فقال عليه السلام: صدق، إنّ من اقتراب الساعة كلام السباع.»[1053] رواه بنوع اختلاف في شرح السنة.

وقد روى أبو هريرة رضي الله عنه أيضا هذا المعنى بعبارة أخرى. وعن أم سلمة رضي الله عنها: «أنّه كان النبي عليه السلام يمشي في الصحراء فنادى مناد مرّتين يا رسول الله، فالتفت عليه السلام فإذا ظبية موثقة عند أعرابي نائم، فقالت: ادن مني [37و]يا رسول الله، فقال عليه السلام: ما حاجتك؟ فقالت: إنّ هذا الأعرابي صادني ولي خشفان[1054] في هذا الجبل فأطلقني حتى أذهب إليها فارضعهما وأرجع. فقال عليه السلام: أتفعلين ذلك؟ فقالت: إن لم أفعل ذلك ليعذبني الله عذاب العشار.[1055] فذهبت وأرضعت ورجعت.

[1051] الجامع الكبير للترمذي، المناقب 3626؛ المستدرك للحاكم، (تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية–بيروت 1422هـ/2002م) 277/2.

[1052] سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، (ت. حسين سليم أسد الداراني)، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1412هـ/2000م، 166/1.

[1053] صحيح ابن حبان، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط)، مؤسسة الرسالة، بيروت 1412هـ/1991م، 418/14.

[1054] الخشفان جمع خشف، والخشف مثلثة: ولد الظبي أول ما يولد أو أول مشيه، أو التي نفرت من أولادها وتشرّدت. انظر القاموس المحيط مادة "خشف" 3/ 138.

[1055] العشار, بفتح العين والشين: قابض العشور. انظر مادة "عشر" في القاموس المحيط 2/ 92.

فأوثقها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فانتبه الأعرابي من نومه وقال: يا رسول الله ألك حاجة؟ قال: نعم. تطلق هذه الظبية فاطلقها، فانطلقت وهي تشهد أن لا اله إلا الله وأنّ محمّدا رسول الله.»[1056]

وقد روي أيضا «أنّ أعرابيا جاء على ناقة حمراء فأناخ على باب المسجد، ودخل وسلم على النبي عليه السلام فقعد. فقال جماعة: يا رسول الله، الناقة التي تحت الأعرابي سرقة. فقال: ألكم بيّنة؟ قالوا: نعم. فقال عليه السلام: يا علي، خذ حقَّ الله من الأعرابي إن قامت عليه البيّنة، وإن لم تقم فردَّه إليه. فأطرق الأعرابي، فقال عليه السلام: قم لأمر الله وإلا فآذن بحجّتك. فقالت الناقة من خلف الباب: والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله أنّ هذا ما سرقني، وما ملكني أحد سواه.»[1057]

وأمثال ذلك كثيرة جدًّا منها اشتكاء النوق عن أصحابها من قلَّة العلف، ومنها النور الذي يظهر في جبين آبائه إلى أن ولد، ومنها ولادته مختونا مسرورا، ومنها خرور الأوثان والأصنام سجَّدا ليلة ولادته، ومنها سقوط أشراف قصور الأكاسرة[1058] بعدها، ومنها خاتم النبوّة بين كتفيه، ومنها طوله عند الطويل ووساطته[1059] عند الوسيط، ومنها رؤيته مَن خلفه كرؤيته مَن قدّامه، ومنها إظلال السحاب[1060] إلى حيث يمشي، ومنها ينبوع الماء من بين أصابعه إلى أن رويت[1061] جيشه ودوابهم، ومنها شبع الخلق الكثير من طعامه القليل، إلى غير ذلك مما لا يحصي. وسيجيء بعض منها، صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى آله وأصحابه وأتباعه الصالحين، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وأمرُه بيّنٌ في حالتيْهِ لِمَنْ ۞ كانتْ له في اعتبارِ الحالِ عينانِ

[37ظ]وأقول: اعلم أنّ نبوته عليه السلام ثابتة بهذه المعجزات الكثيرة، لاسيما بالقرآن العظيم كما ستعرف[1062] عند الجمهور. وقد استدلّ بعض المحقِّقين على نبوته عليه السلام بوجهين آخرين عقليَّين.

[1056] المعجم الكبير للطبراني، (مكتبة ابن تيمية، القاهرة 1415هـ/1994م)، 23/،331؛ قال الألباني في الضعيفة (14/ 525): هذا إسناد ضعيف جداً.

[1057] المستدرك للحاكم، 276/2.

[1058] ع: الأكاثرة.

[1059] ح: ووساطه.

[1060] ب ع: السحابية.

[1061] ع ح: رؤية.

[1062] ح: ستعرفه.

الأول: ما تواتر عند الكلّ قبل نبوته عليه السلام وبعدها من عظيم أحواله الشريفة وعقائده[1063] المتينة وأخلاقه الكريمة وأعماله القويمة وأقواله الحكيمة.[1064] ومن جملتها أنّه عليه السلام كان في غاية من الصبر وتحمل المشاق في تبليغ أحكام الله من غير فتور ولا توان. ثم لما استولى على الأعداء، وبلغ الفرصة العليا لم يتغيّر عما كان عليه. وكان[1065] في غاية الشفقة على الأمة، ونهاية السخاء على الضعفاء حتى خوطب بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾،[1066] وعوتب بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كلّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا﴾،[1067] وكان لا يلتفت إلى زخارف الدنيا وأهلها حتى أنّ قريشا عرضوا عليه المال الكثير والرياسة العظيمة ليرجع عن دعوى النبوّة، ولم[1068] يلتفت إليهم أصلا. وكان مع الفقراء[1069] والمساكين في غاية التواضع والمخالطة، ومع الأغنياء وأرباب الرياسة في غاية الترفُّع والمباعدة. ومع ذلك كلّه، قد أوتي من علوم الأولين ولآخرين ما لا يحصي، ولا يضبط؛ كما يشهد له الزبر المؤلفة في بيان الأحاديث النبوية؛[1070] كالكتب الستة وغيرها مع كونه أميا غير قارئ من أحد. وكان يقدم حيث يحجم الأبطال، ولولا ثقته بعصمة الله إياه لا متنع ذلك منه. ومن ثمّ لم يجد أعداؤه مع كثرتهم وقوّتهم وشدَّة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا،[1071] ولا إلى القدح فيه سبيلا. فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع[1072] هذه الفضائل والفواضل في[1073] غير النبي عليه السلام، وبامتناع أن[1074] يجمع الله تعالى هذه الكمالات[1075] العلمية والعملية في حقِّ من يعلم أنّه يفتري عليه، ثم يهمله ثلاثا وعشرين سنة، ثم يظهر دينه وطريقته على سائر الأديان والطرائق[1076] وينصره على أعدائه، ويعظم دينه [38و]وأتباعه العلماء والأمراء وسائر المؤمنين المتبعين، له ويحيي آثاره بعد

[1063] ع ح: وعقائد.
[1064] ح: الحكمية.
[1065] ب – وكان.
[1066] سورة فاطر، 8/35.
[1067] سورة الإسراء، 29/17.
[1068] ع ح: لم.
[1069] ب – مع الفقراء.
[1070] ع: النبوة.
[1071] ع: مطلقا؛ ح: مطونا.
[1072] ح – اجتماع.
[1073] ح – في.
[1074] ح: أنه.
[1075] ع ح: الكلمات.
[1076] ع – والطرائق.

موته إلى يوم القيامة صلى الله عليه وسلم بأكمل الصلاة وأتم التسليمات. والثاني: أنّه عليه السلام بعث[1077] وادعى النبوّة العظيمة بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة؛ بل هم كانوا عن الحقّ الصريح معرضين، وعلى البطلان الصرف مصرّين؛[1078] إذ كانت قريش على وأد البنات وعبادة الأوثان، وكان الفرس على عهر الأمهات وتعظيم النيران، وكان الترك على درء العباد[1079] وتخريب البلاد، وكان الهند على عبادة البقر وتعظيم الحجر، وكان اليهود على صنعة التزوير بالقيود وكتم الحقّ بالإيمان الغليظة[1080] والجحود، وكان النصارى على التثليث[1081] في الفرد الأحد والمعبود الصمد إلى غير ذلك. فضلّل آراءهم وسفَّه أحلامهم وأبطل مللهم وهدم دولتهم[1082] مع كثرتهم أعوانا وأشياعا، وقلته عليه السلام أصحابا وأتباعا، وكمل البرايا[1083] بالبر والإيمان ونوّر العالم بالعلم والعرفان،[1084] وأظهر دينه على جميع الأديان. وأتم مكارم الأخلاق بين الإنس والجن حتى اشتهر ذلك في الآفاق والأقطار، وصار كالشمس في رابعة النهار فلا معنى للنبوّة[1085] سوى ذلك، صلى الله تعالى عليه وسلم.

كذلك فأشار المصنّف رحمه الله بهذا البيت إلى هذين الوجهين القويين فللّه درّه، فمعنى البيت إجمالا **(وأمره)** أي نبوته[1086] عليه السلام. **(بين)** ظاهر جدًّا. **(في حالتين)** أي قبل النبوّة[1087] وبعدها بحيث لا يشتبه حقيقتها بعد التأمل فيما قلنا أصلا، ولذا[1088] قال **(لمن كانت له في اعتبار الحال)** أي في ملاحظة أحواله الشريفة في حالتين **(عينان)**:عين[1089] البصر، وعين البصيرة، فينظر بعين بصره ويعتبر بعين بصيرته،[1090] كما فصلنا بما لا مزيد عليه، والله أعلم.

[1077] ح: يبعث.

[1078] ح: مصرين.

[1079] ب: العبادة.

[1080] ح: الغليظ.

[1081] ب: التلبيس.

[1082] ح: دولهم.

[1083] ح: يا.

[1084] ع: الفرقان.

[1085] ع: النبوة.

[1086] ع ح: ونبوته.

[1087] ع – عليه السلام بين ظاهر جدًّا في حالتيه أي: قبل النبوة.

[1088] ع ح: ولذا.

[1089] ع – عين.

[1090] ع: بصيرت.

قال المصنّف رحمه الله:

إخبارُهُ عَنْ غيوبٍ كالحكايةِ عَنْ ۞ بَلْوَى تصيبُ بِعُثمانَ بْنِ عفَّانِ

[38ظ]وأقول: يعني أنّ معجزاته صلى الله تعالى عليه وسلم كثيرة جدًّا. منها إخباره عن المغيبات بإعلام الله تعالى. وذلك كالحكاية عن بلوى ومصيبة عظيمة بحسب الظاهر، تصيب بعثمان بن عفان رضي الله عنه (ت. 35هـ/656م)، وهي الشهادة. ذكر البخاري في مناقبه «أنّ أبا موسى الأشعري رضي الله عنه قال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل حائطا أي بستانا و أمرني بحفظ بابه، فجاء من وراء الباب رجل يستأذن في الدخول، فأخبرته عليه السلام، فقال: ائذن له وبشِّره بالجنة، فإذا هو أبو بكر رضي الله عنه، ثم رجل آخر يستأذن في الدخول، فأخبرته عليه السلام، فقال: ائذن له وبشِّره بالجنة، فإذا هو عمر رضي الله عنه، ثم جاء رجل يستأذن في الدخول، فأخبرته عليه السلام، فسكت ثم قال: ائذن له وبشِّره بالجنة على بلوى ستصيبه، فإذا هو عثمان رضي الله عنه.»[1091] قصته طويلة مذكورة في السير، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وَمَا جرَى بَيْنَ كِسْرَى والصَّحابةِ مِنْ ۞ إنفاقِ كنزٍ وَمِنْ تخريبِ بُلدانِ

وأقول: قوله **(وما جرى)** عطف على بلوى في البيت السابق أو على الحكاية. **(وكسرى)** ملك الفرس. وذلك أنّه قد روى عدي: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لي: لئن طالت بك حياة لتفتحن كنز كسرى،[1092] ثم قال عدي: كنت ممن افتتح كنوز كسرى ابن هرمز.»[1093] وعن أبي هريرة رضي الله عنه أيضا أنّه قال: «قال عليه السلام: إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده، والذي نفس محمّد بيده لتنفقنَّ كنوزهما في سبيل الله.».[1094] وكان الأمر كما أخبره عليه السلام على ما بيَّن كتب السير. فإن أردت الاطلاع، فارجع إليها، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وغزوةِ البحرِ مِنْهُمْ مرَّتينِ وأنْ ۞ يكونَ مَعَ أوَّلِهِمْ بِنْتُ مِلْحَانِ

[1091] صحيح البخاري، أخبار الآحاد 2762.

[1092] ع – ثم قال عدي كنت ممن افتتح كنوز كسرى.

[1093] صحيح البخاري، المناقب 3595.

[1094] صحيح البخاري، فرض الخمس 3120.

وأقول: قوله (**وغزوة البحر**) عطف على ما جرى. وقوله (**وأن يكون**) عطف على غزوة. فهما معجزتان أخريان له عليه السلام. وذلك أنّه قال أنس رضي الله عنه: [39و]«دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على بنت ملحان -بكسر الميم وسكون اللام- فاتَّكَأ عندها، ثم ضحك عليه السلام، فقالت لم تضحك يا رسول الله؟ فقال رسول الله: ناس من أمتي يركبون البحر الأخضر في سبيل الله مثلهم مثل الملوك على الأسَّرة، فقالت يا رسول الله، أدع الله أن يجعلني منهم، فقال عليه السلام: اللهم اجعلها منهم، ثم عاد عليه السلام فضحك، فقالت مثل ذلك. فقال لها مثل ذلك، فقالت: ادع الله أن يجعلني منهم، فقال: أنت من الأولين ولست من الآخرين. قال أنس رضي الله عنه: فتزوجت[1095] عبادة بن الصامت فركبت البحر في المرَّة الأولى دون الثانية، كما أخبر[1096] عليه السلام.»،[1097] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وشقُّهُ قمرًا والكشفُ إذْ سَأَلُوا ۞ غَدَاةَ مِعراجِهِ عَنْ حالِ رُكبانِ

وأقول: قوله (**وشقُّه**) عطف على إخباره، لا على غزوة؛ إذ ليس هو من قبيل الإخبار عن المغيبات. وذلك أنّه قد روى أنس رضي الله عنه أيضا: «أنّ أهل مكة سألوا رسول الله عليه السلام أن يريهم أية دالَّة على صدقه في دعوى النبوّة، فأشار بإصبعه اللطيف إلى شق القمر فانشق شقين متباعدين، حتى كان الجبل بينهما فلم يؤمنوا من غاية عنادهم ونهاية خذلانهم، خذلهم الله.»[1098]

وقوله: (**والكشف**) عطف على الشق. وذلك أنه[1099] لما أخبر النبي عليه السلام بحديث الإسراء لأهل مكة قال أبو جهل: عليه اللعنة: يا معشر بني كعب بن لؤي هلمّوا إلى هذا فانظروا ماذا يدعي، فجاؤوا فأخبرهم بحديث الإسراء، فمنهم من صفَّق أصابعه ووضع يده على رأسه تعجُّبا وإنكارًا واستهزاءً -قاتلهم الله- ومنهم من سعي إلى أبي بكر رضي الله عنه وأخبره بذلك، فقال رضي الله عنه: إن كان قال ذلك فلقد صدق، قالوا: أتصدِّقه على ذلك؟ فقال: إني لأصدِّقه على أبعد من ذلك، فسُمِّي الصديق رضي الله عنه، وارتدَّ آخرون من ضعفاء المؤمنين. ثم قال أهل مكة: إن كنت صادقا فيما ذكرت فانعت لنا[1100] المسجد الأقصى، فجلَّى الله تعالى عن بيت المقدس، فطفق عليه السلام ينظر إليه وينعته لهم، فقالوا: أما النعت فقد

[1095] ح: فتزوج.

[1096] ع: أخبره.

[1097] صحيح البخاري، غزو المرأة في البحر 2877.

[1098] صحيح البخاري، المناقب 3637.

[1099] ع: لأنه.

[1100] ح – لنا.

أصبت فيه، فأخبرنا عن عِيرنا وركباننا فيه، فأخبرهم بعدد جمالها وأحوالها،[1101] وقال: يقدم عِيركم يوم كذا مع طلوع الشمس يقدمها[1102] جمل أورق، فخرجوا بشروق[1103] ذلك اليوم نحو[1104] الثنيَّة.[1105] فقال قائل منهم: والله الشمس قد شرقت، وقال آخر: هذه والله العير قد أقبلت يقدمها جمل أورق كما قال محمّد عليه السلام، ثم لم يؤمنوا وقالوا: ما هذا إلا سحر مبين.[1106] خذلهم الله، ولعنهم الله، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

والرَّميُ بِالبدرِ بالحصباءِ أعيُنهمْ ۞ والردُّ فِي أُحُدٍ عَيْنَ ابنِ نُعْمَانِ

وأقول: قوله **(والرميُ)** عطف على الكشف. **(والبدر)** في الأصل اسم ماء، كانت العرب تجتمع فيه في[1107] السنة مرَّة لسوقهم وتجارتهم فيه. ثم[1108] قيل للموضع القريب منه بدر. **(أو الحصباء)** دقاق الحصى والرمل. وذلك[1109] أنّ أبا جهل خذله الله لما خرج بجميع أهل مكة ونزل بالبدر، وهو مسافة يوم إلى المدينة للمقاتلة مع[1110] النبي عليه السلام، وكانوا[1111] أكثر من ألف متسلحين، فقال عليه السلام لأصحابه: هذه كفرة قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذِّبون رسول الله صلى الله عليه وسلم، فخرج عليه السلام ومع ثلاثة مئة وثلاثة عشر من خُلَّص أصحابه عليهم الرضوان، وكان المتسلحون منهم قليلا، فلما قرب[1112] الفئتان دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: اللهم إني[1113] أسألك ما وعدتني من النصرة، فبالغ في أمثال ذلك حتى وقع رداؤه الشريف من ظهره عليه السلام، فأتاه جبرائيل عليه السلام، فقال: خذ قبضة حصاء فارمهم فأخذها فرمى بها إلى وجوههم، فقال: شاهت الوجوه، فدخل كلّ حصاة عين كافر فلم يبق

[1101] ح – وأحوالها.

[1102] ح: فتقدمها.

[1103] ح: شروق.

[1104] ح: نحن.

[1105] ع ح: السني.

[1106] المستدرك للحاكم، 81/3.

[1107] ع – في.

[1108] ح – ثم.

[1109] ح: ذلك.

[1110] ع: معه.

[1111] ح: وكان.

[1112] ع: قربت.

[1113] ح – إني.

مشرك[1114] إلا شُغِل بعينيه، فانهزموا وردفهم[1115] المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم حتى قتلوا سبعين وأسروا سبعين من صناديدهم،[1116] وذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ أي حقيقة، ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ أي ظاهرا ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[1117] أي حقيقة. وقصته مشهورة ملخصة في التفاسير.[1118] لاسيما في تفسيرنا **مجمع البحرين** يسر لنا[1119] الله إتمامه. هذا وقد روي أيضا أنّ عين ابن نعمان في غزوة أحد سقط إلى الأرض، فأخذها، وجاء بها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخذها عليه السلام، فوضعها في موضعها فصحَّت كالأولى، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وكَمْ رَوَوْا بأسانيدٍ مصحَّحةٍ ۞ أمثالَ مَا قدْ رَوَى عنْهُ الصّحيحانِ

وأقول: يعني[1120] أن الأحاديث المروية بأسانيد صحيحة في بيان معجزاته عليه السلام كثيرة جدًّا، كما ذُكرت في الكتب الستة في بيان الأحاديث الصحاح التي هي: البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، وأبو داود، وغيرها. فمن أراد[1121] الاطلاع فليرجع إليها. فمعنى البيت: ورواية كثيرة روى المحدثون الثقات، على أن: (**كم**) خبرية للتكثير، مفعول مطلق لرووا، وواجب التقديم للتصدّر. (**بأسانيد مصحّحة**) في بيان معجزاته عليه السلام، أي بسبب[1122] نقل عدول ضابطين متصلين إلى المنتهى،[1123] الذي هو النبي عليه السلام عند الجمهور، أو النبي عليه السلام أو الصحابي[1124] رضي الله عنه أو التابعي رحمهم الله عند البعض. فالأول: يسمى حديثا مرفوعا. والثاني: موقوفا. والثالث: مقطوعا. وذلك لأن الحديث عند الجمهور قول الرسول أو فعله أو تقريره. وعند البعض هذه الثلاثة من الصحابة والتابعين تسمى حديثا أيضا.

[1114] ع: كافر.

[1115] ح: وردهم.

[1116] ع: صناديد.

[1117] سورة الأنفال، 17/8.

[1118] الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري، (دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة 1407 هـ)، 207/2.

[1119] في النسخ: يسّرنا.

[1120] ع – يعني.

[1121] ب + أن.

[1122] ع: سبب.

[1123] ع: منتهى.

[1124] ع: والصحابة.

ثم الحديث باعتبار السند، الذي هو رجال الحديث: إما صحيح أو حسن أو ضعيف. فالصحيح: ما ثبت بنقل عدل[1125] ضابط متصل سنده إلى المنتهى. والحسن: هذا مع نوع قصور في هذه الصفات الثلاث. والضعيف: ما نقص منه صفة أو صفتان أو ثلاث منها، وكثيرا ما يطلق الصحيح فيراد به ما ليس بضعيف، فيشمل الحسن أيضا. وهو المراد هنا، والله أعلم.

وقوله: (**أمثال ما**) مفعول رووا. أي أمثال أحاديث صحاح في بيان معجزاته عليه السلام. (**قد روى عنه**) عليه السلام (**الصحيحان**) أي الكتابان الصحيحان[1126] عند المحدثين وغيرهم، يعني البخاري ومسلم، فإنهما مشهوران عندهم[1127] بذلك، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

دَلالةُ الصّدقِ بينَ الكلِّ مشتركٌ ۞ تواترتْ مِثلَ معنَى شِعرِ حسَّانِ

وأقول: لما ورد أنّه يجب أن يكون دليل المعجزة القطعيّة قطعيّا[1128] متواتريا[1129] [39ظ]حتى يفيد اليقين، ويدلُّ على صدقه عليه السلام قطعا في دعوى النبوّة، وهذه[1130] المذكورات ثابتة بطريق الآحاد الظنية، فلا يصحّ الاستدلّال بها على ثبوت المعجزة القطعيّة؛ أشار إلي جوابه بأن هذه الأحاديث الآحادية الدالَّة على هذه المعجزات المتفرِّقة، وإن كان كلّ منها[1131] آحادا مفيدا للظن،[1132] لكن القدر المشترك فيه بينها،[1133] وهو ثبوت المعجزة الدالَّة على صدقه عليه السلام في دعوى النبوّة؛ قطعيّ بالغ حدَّ التواتر عندنا معاشر أهل السّنّة، كشعر حسان وشجاعة علي وجود حاتم. فيُستدلُّ بالقدر المشترك فيه بينها على صدقه عليه السلام في دعوى النبوّة. فمعنى البيت (**دلالة الصدق**) أي دلالة القدر المشترك فيه على صدقه عليه السلام في دعوى النبوّة قطعا. (**بين الكلِّ**) من هذه الأحاديث الآحادية، (**مشترك**) أي[1134] مشترك فيها

[1125] ع: عدول.

[1126] ب ح – الصحيحان.

[1127] ح: عند.

[1128] ع: قطعية.

[1129] ع: متواترية؛ ب – فطفق عليه السلام ينظر إليه ...... المعجزة القطعية قطعيا متواترايا.

[1130] ب: هذا.

[1131] ب – منها.

[1132] ع: الظن.

[1133] ع ح: بينها.

[1134] ع – مشترك أي.

لأنها توجد في كلّ منها لدلالة[1135] كلّ منها، على ثبوت المعجزة. **(تواترت)** أي هذه[1136] الدلالة بواسطة تواتر القدر المشترك بينها من ثبوت المعجزة،[1137] وهو خبر بعد الخبر.[1138] **(مثل معنى شعر حسان)**، وهو شاعر النبي عليه السلام رضي الله عنه؛ فإن هذا المعنى ثابت[1139] بالتواتر، ومشترك فيه بين الآحاد الدالّة على ذلك ظنًّا، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وأعْظَمُ الآيِ قرآنٌ لِمَا عَجَزُوا ۞ عنْ سورةٍ مِنْهُ معَ صرفٍ لِأَذهانِ

وأقول: لما ذكر معجزاته الكثيرة وبين أنّ قدر المشترك منها يدلُّ قطعا على صدقه عليه السلام في دعوى النبوّة؛ أراد أن يذكر أعظم معجزاته الذي تواتر عنه عليه السلام أي تواتر ليدلَّ[1140] على كمال صدقه في ذلك، وليكون كالختام بالمسك.

ثم اعلم أنّ جهة إعجازه لبلغاء العرب العرباء مع غاية بلاغتهم وكثرتهم، وحرصهم على المجادلة، وتهالكهم في صرف أذهانهم على المعارضة والمقاومة؛ كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا [40و]عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾؛[1141] هي اشتماله على الطبقة[1142] العليا أو ما يقرب منها من البلاغة، وهي مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال، أي حال المتكلّم أو المخاطَب أو السامع أو غيرها مما لا يحصى، أو لمنع[1143] الخلو عند جمهور[1144] المحقّقين من أهل السّنّة. والمعجز قدر السورة القصيرة أخذا من قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾.[1145] هذا وقيل: نظمه الغريب المخالف لنظم العرب في مطالعه ومقاطعه[1146] ومفاصله. وقيل: اشتماله على المغيبات الكثيرة. وقيل: عدم

[1135] ح: بدلالة.

[1136] ب: هذا.

[1137] ع – تواترت أي: هذه الدلالة بواسطة تواتر القدر المشترك بينها من ثبوت المعجزة.

[1138] ع: خبر.

[1139] ع: ثابتة.

[1140] ح: تواترا يدل.

[1141] سورة البقرة، 23/2.

[1142] ب: طبقة.

[1143] ع ح: لمانعة.

[1144] ح: الجمهور.

[1145] سورة البقرة، 23/2.

[1146] ع – ومقاطعه.

التناقض في[1147] أحكامه الوفيرة. وقيل: مجموع هذه الثلاثة. وزعم بعض المعتزلة والشيعة أنّها بالصرفة. أي بصرف الله تعالى أذهان البلغاء بعد البعثة عن إتيان مثله مع قدرتهم عليه في نفسه. كذا في **المواقف** وشرحه،[1148] وقد ردَّ فيهما غير الأول، وكذا ردَّ فيهما مطاعن الطاعنين، وشبهات الملحدين، بما لا مزيد عليه. ولقد[1149] طوّل **الخيالي جلبي** هنا[1150] بما لا طائل تحته غير ما ذكر، والله أعلم. قال المصنّف رحمه الله:

مِعْراجهُ واقعٌ يقظانَ فِي بدنٍ ۞ بآيةٍ ومشاهيرٍ ووُحْدانِ

وأقول: واعلم أنّ جمهور أهل السّنّة ذهبوا إلى أن معراجه عليه السلام كان في اليقظة بجسده الشريف[1151] من مكة إلى المسجد الأقصى بشهادة الكتاب، ثم منه إلى السماء بالأحاديث المشهورة، ثم منها إلى الجنة أو العرش أو إلى ما وراء العالم في العدم المحض بالأحاديث الآحاد. وهذا معنى قوله: (**بآية ومشاهير ووحدان**). وقال بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾،[1152] وقوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾:[1153] كان فيما وراء العالم في العدم المحض.[1154] وقصته العجيبة المنيفة على ما في البخاري ومسلم وغيرهما، وقد ميزته عما فيهما بـ(**قد روي انتهى**).[1155]

إنّ أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «إنّ نبي الله حدثهم عن ليلة أسري به فيها بينا أنا في الحطيم –وربّما قال: في الحجر الإسماعيلي– مضطجعا [40ظ]إذ أتاني جبريل عليه السلام، فشقَّ ما بين هذه إلى هذه –يعني من شعر نحره إلى سرَّته– فاستخرج قلبي ثم أُتيت بدابة دون البغل وفوق الحمار أبيض، يقال له براق، يضع خطوه عند أقصى طرفه، فحُملت عليه.»[1156]

[1147] ع ح – في.

[1148] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 8/267-280.

[1149] ع ح: ولقد.

[1150] أنظر إلى شرح قصيدة النونية للخيالي جلبي، 82-85.

[1151] ب: الشريفة.

[1152] سورة النجم، 53/9.

[1153] سورة النجم، 53/11.

[1154] ع – وقال بعض المفسرين في قوله تعالى: فكان قاب قوسين أو أدنى وقوله تعالى: ما كذب الفؤاد ما رأى كان فيما وراء العالم في العدم المحض.

[1155] اختار المؤلف طريقا له لنقل أخار المعراج. أنه ينقل بعض الرواية من البخاري ومسلم بدون إشارة. ولكن ينقل بعض الرواية غيرهما بلفظ (قد روي). لم نجد مصادر الرواية غير البخاري ومسلم. وذكرنا مكانه في البخار في البداية فقط، لم نكرر بعده.

[1156] صحيح البخاري، المعراج 3887.

وقد روي أنّه تعالى قال لجبرائيل عليه السلام: اذهب إلى الجنة وخذ البراق، واذهب إلى محمّد حبيبي فائت به عندي ليرى عجائب ملكي وملكوتي، وأتكلّم معه بالذات. فذهب جبرائيل عليه السلام إلى الجنة وأخذ البراق، وسرجه من ياقوته حمراء، وجاء به إلى النبي عليه السلام، فقال: أيها النبي المختار، قم إلى حضرة الله الغفّار، وإن الملائكة لك في الانتظار، فقام فركبه[1157] فارتفع بين الفضاء والهواء كالبرق الخاطف حتى انتهى إلى بيت المقدس، فنزل عليه السلام، فربط جبرائيل البراق بالحلقة التي يربط الأنبياء عليهم السلام دوابّهم، فتمثَّل أرواح جميع الأنبياء بأجسادهم، فسلموا عليه السلام فردَّ عليهم السلام. ثم قال جبرائيل: تقدَّم وصل بالأنبياء عليهم السلام ركعتين فتقدم وصلى بهم ركعتين، فاقتدوا به عليه السلام. ثم قال جبرائيل عليه السلام: اصعد، فصعدت أنا وجبرائيل إلى سماء الدنيا في أسرع من طرفة العين وهي دخان انتهى.

فانطلق بي جبرائيل حتى أتى سماء الدنيا فاستفتح أي جبرائيل من خازن السماء، قيل: من هذا؟ قال جبرائيل عليه السلام، قيل: ومن معك؟ قال: محمّد عليه السلام، قيل: وقد أرسل إليه؟ قال: نعم. قيل: مرحبا به فنعم المجيء جاء، ففتح. فلما خلصت فإذا فيها آدم عليه السلام، فقال: هذا أبوك آدم عليه السلام. فسلِّم عليه فسلَّمت عليه[1158] فردَّ السلام، ثم قال: مرحبا بالابن الصالح والنبي الصالح.

وقد روي: أنّه كان في يمينه أسودة وهي نسم بنيه من أهل الجنة؛ وفي شماله أسودة وهي نسم بنيه من أهل النار، فإذا نظر إلى ما في يمينه ضحك، وإذا نظر إلى شماله بكى انتهى.[1159]

ثم صعد بي حتى أتى السماء الثانية فاستفتح الخ.

وقد روي أنّها من حديد انتهى.

فلما خلصت فإذا فيها يحي عليه السلام وعيسى عليه [41و]السلام، وهما ابنا خالة، فسلَّمت عليهما فردًّا ثم قالا: مرحبا بالأخ الصالح والنبي الصالح، ثم صعد بي إلى السماء الثالثة.

وقد روي أنّها من نحاس انتهى. فاستفتح انتهى.

فلما خلصت فإذا فيها يوسف عليه السلام، فقلنا مثل ما سبق.

وقد روي فإذا فيها داود وسليمان ويوسف عليهم السلام انتهى. ثم صعد بي إلى السماء الرابعة.

وقد روى أنّها من فضة انتهى. فاستفتح انتهى.

[1157] ح: مركبه.

[1158] ح – عليه.

[1159] صحيح البخاري، كيف فرضت الصلاة، 349.

فلما خلصت فإذا فيها إدريس عليه السلام، فوقع مثل ما سبق، ثم صعد بي إلى السماء الخامسة.

وقد روي أنّها من ذهب انتهى. فاستفتح انتهى.

فلما خلصت فإذا فيها هارون عليه السلام، فكان مثل ما كان، ثم صعد بي إلى السماء السادسة.

وقد روي أنّها من جوهرة بيضاء انتهى.

فلما خلصت فإذا فيها موسى عليه السلام، فكان ما كان، ثم صعد بي إلى السماء السابعة.

وقد روي أنّها من ياقوتة حمراء انتهى. فاستفتح انتهى.

فلما خلصت فإذا فيها إبراهيم عليه السلام، فسلَّمت فردَّ السلام، ثم قال: مرحبا بالابن الصالح والنبي الصالح.

وقد روي أنّه قاعد على كرسي من نور، ومستند ظهره إلى بيت المعمور، فاذا هو من ياقوتة بيضاء، فقال جبرائيل عليه السلام: هذا بيت المعمور الذي يصلي فيه كلّ يوم سبعون ألف ملك، فإذا خرجوا لم يعودوا إليه أبدا انتهى.

ثم رفعت إلى سدرة المنتهى.

وقد روي أنّها شجرة عظيمة جدًّا في الجنة مقرّ لعظام الملائكة وأرواح الأنبياء والعلماء والشهداء والصالحين انتهى.

ثم فرضت عليّ الصلاة خمسين صلاة كلّ يوم. فرجعت ومررت على موسى عليه السلام، فقال: بم أمرت؟ قلت: بخمسين صلاة كلّ يوم، قال: إنّ أمتك لا تستطيع ذلك، وإني والله قد جربت الناس قبلك فارجع إلى ربك فاسأله التخفيف لأمتك، فرجعت فوضع عني عشرا فرجعت إلى موسى فقال ما قال، فرجعت إلى ربي فوضع عني عشرا، وهكذا حتى بقي خمس صلوات. فقال الله تعالى: إنهن خمس صلوات [41ظ]فلكلِّ عشر، فذلك خمسون صلاة، كذا في البخاري ومسلم.

وقد روي أيضا: إني لما ارتقيت من السدرة، فارقني جبرائيل، وقال: والذي بعثك بالحق[1160] نبيّا ما أقدر أخطو شبرا وإلا لاحترقت، فوقعت في بحر أبيض يتلألأ من نور، لو طار الطائر خمسمائة عام ما يصل جزءا من مئة أجزائه، ثم في بحر أحمر كذلك، ثم في بحر أصفر كذلك، ثم مررت بصفوف الملائكة الساجدين، ثم بصفوف القائمين، ثم لما وصلت إلى محدب العرش، فنظرت فوق العرش، لاسيما ولا حجاب ولا زمان

[1160] ع – بالحق.

ولا مكان ولا جهة، فسمعت بقول الله تعالى: ادن مني يا محمّد، فدنوت قاب قوسين أو أدنى، فقلت بإلهام ربي: التحيات لله والصلوات والطيبات، فقال الله تعالى: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، فقلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أنّ محمّدا عبده ورسوله، ثم رأيت الله بلا كيف، قالوا: أي بقلبه، وقالوا: أي ببصره، وقالوا: أولا بقلبه، ثم ببصره. ويؤيده قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾،[1161] فتبصَّر، ثم نزلت على موسى عليه السلام، فقلت: له[1162] ما قلت، فقال ما قال، فكان ما كان، ورجعت إلى مكة في مدَّة ساعتين فأخبرت الناس بذلك، فارتد الناس –والعياذ بالله– وسعى رجال من المشركين إلى أبي بكر رضي الله عنه، فقالوا: هل رأيت صاحبك يزعم أنّه أُسري به الليلة إلى بيت المقدس، ومنه إلى السموات، وجاء قبل أن يصبح، قال رضي الله عنه: لئن قال لك ذلك لصدق، قالوا: أتصدِّقه في هذا؟ قال: نعم، أصدِّقه فيما هو أبعد من هذا، فسمِّي[1163] لذلك الصديق، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وقوعهُ كانَ تكرارًا وقدْ دفعُوا ۞ بهِ تعارضَ ما دلَّ الحديثانِ

وأقول: قال العلامة السعد في **شرح المقاصد:**[1164] لا خلاف في أنّ المعراج قد ثبت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة. وإنما الخلاف في أنّه في المنام بالروح فقط، [42و]أو في اليقظة[1165] بجسده وروحه معا، أو مرّتين: في اليقظة بجسده وروحه مرَّة من مكة إلى السماء، ومرَّة منها إلى القدس ثم إلى السماء. والجمهور على أنّه في اليقظة بجسده وروحه.[1166] وبعضهم أنّه مرَّة بروحه فقط، ومرَّة بجسده مع روحه، وبعضهم مرّتين بالجسد مع الروح كما عرفت. وكلام المصنّف صريح في الأخيرين لدفع التعارض بين الحديثين. أحدهما يدلُّ على عروجه[1167] بجسده مع روحه من الحطيم أو الحجر كما عرفت من حديث البخاري ومسلم. وثانيهما يدل[1168] على عروجه بروحه فقط، وهو قول معاوية لما سئل عنه قال:[1169] كان رؤيا صالحة.[1170] وقول

[1161] سورة النجم، 11/53.

[1162] ح – له.

[1163] ح + الله.

[1164] شرح المقاصد للتفتازاني، 48/5-49.

[1165] ب: يقظة.

[1166] ب – بجسده وروحه.

[1167] ح: العروج.

[1168] ع ح – يدلُّ.

[1169] ب ع – قال.

[1170] السيرة النبوية لابن هشام، (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، 1375هـ/1955م)، 400/1.

عائشة رضي الله عنها: ما فقد جسد محمّد عليه السلام ليلة المعراج.[1171] وعروجه[1172] بجسده مع روحه أيضا من بيت أم هاني أخت علي رضي الله عنه كما في رواية. وأوّل الجمهور قولهما: أنّ المراد بالرؤيا الرؤيا[1173] بالعين، وبعدم فقد جسده عدم فقده عن[1174] روحه؛ بل كان لمجموعهما،[1175] لما أنّ المعراج في المنام بالروح ليس مما ينكر كلّ الإنكار، والكفرة قد أنكروه غاية الإنكار؛ بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك، والعياذ بالله. وبالجملة، المعراج خاصٌّ لنبينا عليه السلام، ومن أعظم معجزاته [1176]عليه السلام، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

ودينُهُ ناسخُ الأديانِ أجمعِهَا ❁ ولَمْ يكنْ نسخُهَا جهلاً لِدَيَّانِ

وأقول: والمراد بدينه عليه السلام جميع الأحكام الشرعية الإلهية والنبوية الاجتهادية، وبالأديان جميع الأحكام الشرعية كذلك من قبل الأنبياء عليهم السلام. والمراد بنسخها بيان مدَّة بعض أحكامها الفرعية، وانتهاء المصالح المنوطة بها فيها، لوجود المصالح المنوطة بالناسخ فيها كما قال الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾،[1177]وقوله: **(ولم يكن نسخها جهلا لديّان)** أي الله الذي وضع الأديان كلّها، دفعٌ لما يتوهّم أنّ النسخ يقتضي الجهل، إن لم يعلم فوات المصلحة المنوطة بالمنسوخ، والبداء إنّ علم فواتها، ولكن رأى [42ظ]رعايتها أولا ثم أهملها[1178] ثانيا؛ لا لسبب.[1179] وهذا التوهّم شاع بين اليهود حتى ما جوزوا النسخ على حكم التوراة ولا على الشريعة.[1180] ومن ثمّ زعموا أنّه لو جاز النسخ[1181] لوجب[1182] النصّ على نبينا موسى عليه السلام به لنتبع محمَّدًا في دينه. وقد أجبنا بأنه لا يجب عليه النص،

[1171] السيرة النبوية لابن هشام، 399/1.

[1172] ع ح: أو عروجه.

[1173] ب – الرؤيا.

[1174] ح: من.

[1175] ح: مجموعهما.

[1176] ع – ومن أعظم معجزاته.

[1177] سورة البقرة، 106/2.

[1178] ب ع: أهمل.

[1179] ع: بسبب.

[1180] ب ح: شريعة.

[1181] ع – على حكم التوراة ولا على الشريعة ومن ثم زعموا أنه لو جاز النسخ.

[1182] ع: لوجوب.

إذ ربما يفضي إلى قلق واضطراب في عقائد الأمة، وبأنه جاز أن ينصَّ لبعض الأمة، فلا يُعلمون ذلك حسدا من عند أنفسهم لأمة محمّد عليه السلام بعده، كما هو شأن[1183] أحبار اليهود المحرِّفين.[1184] وكذا الحال في كلّ نبي وأمته،[1185] وسيشير المصنّف إلى الجواب[1186] الثاني،[1187] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وربّما نصَّ لَكِنْ ما رَوَوْا حسدًا ۞ بنسْخِ توراتِهِ[1188] موسَى بنِ عِمْرَانِ

وأقول: والمعنى: ونصًّا قليلا نصَّ أمّته، بحسب الاحتمال، وفاعله موسى بن عمران، و(**بنسخ**)[1189] مفعول (**نصَّ**) مضافًا[1190] إلى (**توراة**)، وإنما خصّ موسى، وبنسخ[1191] توراته ردًّا لليهود[1192] القائلين بالاستحالة،[1193] بخلاف النصارى فإنهم يجوِّزونه في ذاته،[1194] ولا يدَّعون الاستحالة مثلهم، فهم أحقُّ بالرد عليهم، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[عصمة الأنبياء

الأنبياءُ بريئونَ اتفاقًا عنْ ۞ كفرٍ وكِذبٍ[1195] وعن فسقٍ بإِعْلانِ

[1183] ح – شأن.

[1184] ح: والمحرّفين.

[1185] ح: لأمته.

[1186] ع: جوابه

[1187] ع ح + فتبصر.

[1188] ع: توراة.

[1189] ع: ينسخ.

[1190] ب ح: مضافا.

[1191] ع ح: نسخ.

[1192] ع: ليهود.

[1193] ح: باستحالة.

[1194] ع: ذات.

[1195] ع: وعن كذب.

وأقول: واعلم أنّ الأنبياء عليهم السلام معصومون[1196] قبل النبوّة وبعدها اتفاقا عن كفر وعن[1197] كذب وعن فسق، أي عن فاحشة قبيحة توجب النفرة[1198] العظيمة، ودناءة الهمة، وتُعمل في ملأ الناس عادة كما[1199] هو عادة الفسّاق. فالقيد بقوله:[1200] **(بإعلان)** لبيان العادة مع رعاية الفاصلة، لا للاحتراز عن الإخفاء، كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾،[1201] ولذا قُبِّح هذه الثلاثة في جميع الأديان أشدَّ القبح، فللّه درّ المصنّف في عطف الثالث على الأولين، وتنزيه الأنبياء عنه مطلقا. ومن ثم قال جمهور أهل السّنّة: إنّهم معصومون[1202] في الحالين عن الكبيرة المنفِّرة كالزنا واللواطة، ولو من[1203] آبائهم وأمُّهاتهم، كما قال عليه السلام: «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات»،[1204] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[43و]وعنْ كبائرَ عمدًا عندَ أكثرِنَا ۞ وخِسَّةٍ[1205] مِثْلُ تطْفيفٍ بِأوزانِ

وأقول: قال جمهور أهل السّنّة أيضا: إنّهم معصومون[1206] أيضا في الحالتين[1207] عن تعمُّد الكبائر، وعن[1208] صغيرة خسيسة[1209] منفِّرة، مثل تطفيف حبَّة وسرقة لقمة. وأما صدور الكبيرة الغير المنفرة سهوا بعد النبوّة فجوَّزه الأكثرون، والمختار خلافه، وأما الصغائر الغير المنفرة بعدها فجوَّزه الجمهور عمدا وسهوا،

[1196] ح: مصون.

[1197] ع – عن.

[1198] ب: النبوة.

[1199] ح: لما.

[1200] ح – بقوله.

[1201] سورة النساء، 23/4.

[1202] ح: مصونون.

[1203] ح – من.

[1204] لم أجد سندا لها في كتب الأحاديث.

[1205] ع: وخسته.

[1206] ح: مصونون.

[1207] ع: الحالين.

[1208] ح – عن.

[1209] ب: خسية؛ ع: خيسته.

وأما قبل النبوّة فالكبائر تجوز عمدا عند الجمهور فضلا عن تعمُّد الصغائر. هذا مذهب[1210] علماء أهل السّنّة كما يدلُّ عليه ظواهر النصوص القرآنية، كذا في **المواقف** وشرحه.[1211]

وقد زعم جمهور المعتزلة أنّه يمتنع صدور الكبائر منهم[1212] بعد النبوّة، ويجوز صدورها قبلها. وزعم جمهور الشيعة والروافض أنّه لا يجوز عليهم[1213] ذنب[1214] أصلا، لا كبيرة ولا صغيرة، لا عمدا ولا سهوا، لا قبل النبوّة ولا بعدها. وهذا كما ترى يُرى أنّه تعظيم عظيم[1215] لهم؛ ولذا[1216] اشتهر بين الجهلة[1217] المتصوفين[1218] زعما منهم أنّه هو التعظيم لهم؛ لا ما قال جماهير فحول علماء الإسلام مطابقا للنصوص، موافقا للعقول رضي الله عنهم وأرضاهم،[1219] كذا في **المواقف**[1220] وشرحه وعامّة كتب الكلام، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

يُؤَوَّلُ القصصُ الحاكِي لِذَنْبهم ۞ بأنَّه قبلَ وحْيٍ أو بنِسيانِ

وأقول: لما احتجَّ بعض الفرق الضالَّة، أعني: الحشوية القائلين بجواز[1221] تعمُّد الكبائر عليهم بعد النبوّة، وكذا[1222] بعض الأشاعرة والمعتزلة القائلين بجواز الكبائر عليهم[1223] بعدها سهوا ببعض قصص الأنبياء عليهم السلام الثابت بالآيات[1224] وبالأحاديث،[1225] كما في قصة آدم عليه السلام، وفي قصة موسى عليه السلام، وفي قصة نبينا عليه السلام،[1226] كما قال الله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا

[1210] ب – مذهب.

[1211] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 8/ 289-290.

[1212] ب – منهم.

[1213] ح: عنهم.

[1214] ح: وذهب.

[1215] ح – عظيم.

[1216] ح: ولهذا.

[1217] ع – الجهلة.

[1218] ح: المتصوفة.

[1219] ع: يرضيهم.

[1220] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 8/ 289.

[1221] ح: يجوّز.

[1222] ب – كذا.

[1223] ح – بعد النبوة، وكذا بعض الأشاعرة والمعتزلة القائلين بجواز الكبائر عليهم.

[1224] ع – بالآيات.

[1225] ح: والأحاديث.

[1226] ب – وفي قصة نبينا عليه السلام.

تَأَخَّرَ﴾،[1227] إلى نحو ذلك؛ أراد الجواب عن حججهم،[1228] فقال: **(يؤوَّل القصص الحاكي لذنبهم)**، وإنما قال[1229] يؤوَّل القصص الحاكي لذنبهم[1230] لأن ظاهره التصريح [43ظ]بالذنب، على ما لا يخفي، ولذا اعترضنا[1231] على الشيعة والروافض في تنزيههم الكلّي المخالف لظواهر[1232] النصوص بدون صوارف قطعيّة، على ما لا يخفى. **(بأنه قبل وحيٍ أو بنسيانٍ)** بعده.

واعلم أنّ جماهير فحول علماء الإسلام من[1233] علماء الكلام قالوا: إن ما ورد من القصص الحاكي لذنبهم[1234] إن كان بطريق الآحاد ولو صحيحة كما في الكتب الستة فمردود بحسب الظاهر؛ لأن نسبة الرواة إلى الخطأ[1235] أهون من نسبة الأنبياء عليهم السلام إلى الذنب. وإن جاز أن تأوّله بما سيأتي. وإن كان بطريق التواتر كما في الآيات القرآنية والأحاديث المتواترة؛ ففيه أربعة تأويلات مترتبة.[1236]

الأول: أنّه إن كان له محمل[1237] صحيح[1238] آخر، نحمله عليه ونصرفه عن ظاهره، فنقول: المراد ليغفر لأمتك ما تقدم من ذنوبهم وما تأخر؛ لكثرة دلائل العصمة وقوّتها.

والثاني: أنّه إن لم يكن له محمل آخر كما في[1239] قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا﴾[1240] نقول: إنّه قبل الوحي بنوع من الخطأ، فإنه عليه السلام أراد دفعه

[1227] سورة الفتح، 2/47.
[1228] ح: حجتهم.
[1229] ح – فقال.
[1230] ب ع ح – القصص الحاكي لذنبهم.
[1231] ح: اعترض.
[1232] ع: مخالف ظواهر.
[1233] ح – علماء الإسلام من.
[1234] ح: لذنب.
[1235] ح: خطأ.
[1236] ح: مرتبة.
[1237] ب: محلّ.
[1238] ب ع – صحيح.
[1239] ح – في.
[1240] سورة طه، 40/20.

فضربه بسلة[1241] قوية[1242] فأفضت إلى الهلاك. وكان في مصر[1243] قبل النبوّة. وأيضا الظاهر أنّه صغيرة لا كبيرة.

والثالث: أنّه بعد الوحي سهوا أو نسيانا.[1244]

الرابع: أنّه من قبيل ترك الأولى والزلّة، وإنما سماه الله تعالى ذنبا تعظيما لمقامهم ومبالغة في تثبيتهم على ما كانوا[1245] عليه من العصمة والتعظيم[1246] لأمر الله ونهيه. ومن ثم قالوا: «حسنات الأبرار سيآت المقربين»،[1247] والمخلصون[1248] على خطر عظيم، كذا في **المواقف** وشرحه.

ثم اعلم أيضا أنّ الأنبياء عليهم السلام معصومون، وبريئون من العيوب[1249] المنفِّرة؛ كالعمى والجذام والبرص ونحوها،[1250] وعن جميع الأخلاق الذميمة؛ كالكبر والرياء والحسد والحقد والغضب بمعنى التهوّر[1251] أو الجبن؛ لا بمعنى الشجاعة ونحوها. وبالجملة هم بريئون عن جميع النقائص البشرية، ومتصفون بجميع [44و]الكمالات الإنسانية[1252] صلوات الله وسلاماته[1253] عليهم، وعلى آلهم وأصحابهم أجمعين، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وللنَّبِيِّينَ رُجْحانٌ عَلَى مَلَكٍ ۞ تعْليمُ علمٍ وتكريمٌ يدُلَّانِ

[1241] ع: سلة.

[1242] ب ع: قدسية.

[1243] ع – مصر.

[1244] ع: ونسيانا.

[1245] ب: كان.

[1246] ب: التعصم.

[1247] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 8/ 293.

[1248] ع: المخلصون.

[1249] ب ع: من العيوب.

[1250] ح – ونحوها.

[1251] ب – التهور.

[1252] ع + الانبياء.

[1253] ع – وسلاماته.

وأقول: واعلم أنّه قال في **المواقف** أنه «لا نزاع في[1254] أنّ الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة الأرضية. وإنما النزاع بيننا وبين المعتزلة والفلاسفة في الملائكة العلوية السماوية.[1255] فقال أكثر أصحابنا: الأنبياء عليهم السلام أفضل منهم»،[1256] أي[1257] أكثر ثوابا، أي أعلى درجةً في الجنة ومرتبةً عند الله تعالى؛ لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[1258] الآية، فإن الظاهر البيّن أنّ[1259] القصد به تفضيلُ آدم عليه السلام على الملائكة بتعليم الأسماء له دونهم، وبيانُ زيادة علمه وشرفه عليهم به.[1260] فـ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾،[1261] ولأن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود له عليه السلام على وجه التكريم والتعظيم له. ومقتضى الحكمة والعقل أن يؤمر الأدنى بالسجود للأعلى، على ما لا يخفى. وهذان ما أشار إليهما المصنّف بقوله: (**تعليم علم وتكريم يدلّانِ**)، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾،[1262] ولأن الأنبياء عليهم السلام حصَّلوا الفضائل والفواضل العلمية والعملية على وجه أتمّ واجتهاد أهمّ تقرّبا إلى[1263] الله تعالى فقط، مع وجود العوائق الدنيوية[1264] والموانع البشرية. ولا شكَّ أنّ العبادة وكسب الكمالات لله[1265] مع ذلك؛ أشقُّ وأدخل في الإخلاص. فيكون أفضل بالضرورة على ما يدلُّ عليه النصوص القرآنية والأحاديث النبوية.

ثم اعلم أنّ رسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر من المؤمنين الصالحين –ولو في الجملة– [44ظ]وخاصَّتهم. وخاصَّة البشر أفضل من[1266] خاصَّة الملائكة. وعامة البشر كذلك أفضل من عامة الملائكة، بالقياس إلى هذه[1267] الأدلة. وبالجملة هذه المسائل ظنية،[1268] وهذه

[1254] ع – في.
[1255] ع: السمائية.
[1256] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 8/ 309.
[1257] ح – أي.
[1258] سورة البقرة، 31/2.
[1259] ح – أنّ.
[1260] ح – به.
[1261] سورة الزمر 9/39.
[1262] سورة آل عمران، 33/3.
[1263] ع ح – إلى.
[1264] ع: البدنية.
[1265] ب ع: الله.
[1266] ع – عامة البشر من المؤمنين الصالحين و لو في الجملة و خاصَّتهم وخاصَّة البشر أفضل من.
[1267] ب: هذا.
[1268] ع – ظنية.

الدلائل دالّة[1269] على ما قلنا بحسب الظاهر بدون صوارف قطعيّة عنها. هذا[1270] وقد تكلّف المعتزلة والفلاسفة بشبهات[1271] وهمية وتشكيكات جهلية، وقد أجاب عنها جهابذة علماء الكلام في المطوَّلات **كالمواقف والمقاصد** وشرحهما[1272]. فالعجب من **الخيالي** أنّه ظن أن[1273] هذه المسئلة يقينية، وأن أدلتها براهين قطعيّة، فأورد منوعا بعيدة[1274] واعتراضات عجيبة، وأطال بما لا طائل تحته سوى توهين عقائد الضعفاء، وتوسيع مطاعن السفهاء.[1275] فتبصَّر، ولا تغفل، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[كرامات الأولياء]

وللوليِّ كراماتٌ كما نُقِلَتْ ۞ عنْ آصفٍ وأبِي الدَّرْدَا وسلمانِ[1276]

وأقول: الولي في اللغة: المحبُّ والناصر والقريب والمعتِق[1277] والمتولي للأمر، أي المتصرف فيه كيف يشاء كسبا أو خلقا. وفي الشرع: هو العالم العامل العارفُ بالله تعالى وصفاته -حسب ما أمكن- وسائر الضروريات[1278] الدينيّة كذلك، بالضرورة[1279] أو بالاستدلال؛ المواظبُ على الطاعات، المجتنب عن السيآت، المعرض عن الانهماك في الشهوات المباحة واللذات. وقد يصدر من[1280] قبله خوارق العادات إكراما له من الله تعالى. والدلائل الدالَّة على وقوعها كثيرة جدًّا بحيث يبلغ القدر المشترك فيها[1281] حدَّ التواتر قطعا؛ كقصة عُزير ومريم وآصف بن برخيا وزير سليمان عليه السلام وأصحاب الكهف، وكقصة ما وقع من أبي الدرداء وسلمان، حيث سبَّحت قصعة عندهما[1282] وسمعا تسبيحها. وبالجملة لا يصحُّ

[1269] ع – دالة.

[1270] ح – عنها هذا..

[1271] ب: شبهات.

[1272] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 8/309-314؛ شرح المقاصد للتفتازاني، 5/62-72.

[1273] ع – أن.

[1274] ع: بعيدا.

[1275] انظر إلى شرح قصيدة النونية للخيالي جلبي، 92-95.

[1276] ع: سليمان.

[1277] ح + المعتَق.

[1278] ح: الضرورات.

[1279] ب – كذلك بالضرورة.

[1280] ع: عن.

[1281] ح: منها.

[1282] ع – عندهما.

إنكارها[1283] بوجه إلا جهلا بالضروريات، أو عنادا [45و]بالمحكَمات كما أنكرها المعتزلة بذلك،[1284] وتمسّكوا في ذلك بشبهات وهمية، أقواها: أنّها لو وقعت لاشتبهت بالمعجزة، فلم يتميَّز النبي عن الولي. ورُدَّ بأنها تتميز عن المعجزة بوجوب مقارنة الدعوى والتحدي في المعجزة دون الكرامة، وبأنه لا نبي بعد نبيُّنا، فلا إشتباه في هذا الوقت. واشتهر أيضا في الجواب أن[1285] كرامة الولي معجزةٌ لنبيّه. ولا يخفى أنّه لا يصحُّ على الحقيقة بدون التأويل، كما يقال: الإرهاص معجزة للنبي قبل النبوّة، فإن المعجزة شرطها مقارنتها لدعوى النبوّة، وتحدي الأمة بخلاف الكرامة والإرهاص. فتكون التسمية لهما[1286] بالمعجزة على طريق التشبيه، ولا تغفل، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وَصَدِّ ساريةَ الفاروقُ عنْ جبلٍ ❁ والبُعْدُ بينهما في القدْرِ شهرانِ

وأقول قوله: (**وصدِّ ساريةَ الفاروقُ**) بجرِّ (**صد**) على أنّه عطف على قوله: (**ما نقلت**) أي وكصدِّ[1287] عمر الفاروق رضي الله عنه لسارية،[1288] وبفتح (**سارية**) لكونه غير منصرف للعلمية والتأنيث، ورفع (**فاروق**) لكونه فاعل (**صدّ**) المضاف إلى مفعوله. و(**عن جبل**) متعلّق بصد. (**والبعد بينهما**) أي بين عمر الفاروق وبين سارية، (**في القدر**)[1289] المسافة شهران؛[1290] إذ قد روي أنّ عمر الفاروق رضي الله عنه أرسل في عهد خلافته بسارية[1291] رضي الله عنه مع جماعة من الصحابة إلى نهاوند، قريب من دياربكر، بينهما مدة شهرين، فمكث سارية زمانا ولم يظهر منه خبر، فكان عمر رضي الله عنه في تشويش، وكان يخطب على المنبر في المدينة، فجاء ذلك لعقله،[1292] فنظر رضي الله عنه إلى جانب نهاوند، فرأى أنّ سارية رضي الله عنه مع جيشه تحت الجبل، والعدو يتطلَّعون[1293] على الجبل، فنادى على المنبر: يا[1294] سارية الجبل، الجبل. فسمع

[1283] ح: إنكارهما.

[1284] ب ع: لذلك. هامش ح: أي بسبب الجهل والعناد.

[1285] ح: أنه.

[1286] ح: لها.

[1287] ع: وصد.

[1288] ح: وصد لسارية.

[1289] ح + في قدر.

[1290] ع ح + مسافة شهرين.

[1291] ح: سارية.

[1292] ع: فعقله.

[1293] ب: يطلعون.

[1294] ع: بيان بيا.

سارية نداءه، فطلع مع جيشه على الجبل، فغلبوا العدو.[1295] فكان[1296] كرامة لهما رضي الله عنهما، أي كرامة[1297] كجريان النيل بكتابة عمر رضي الله عنه، إذ قد رُوي أيضا: أنّ النيل[1298] كان لا يزيد [45ظ]ولا يجري على معتاده إلا إذا رموه بنتا مزيّنة، فكتب عمر رضي الله عنه في عهد خلافته إلى وكيله في مصر[1299] عمرو بن العاص رضي الله عنه: هكذا أكتب هذا وارمه في النيل، وهو: إنك إن كنت تزيد وتجري بأمر الله فزد واجر، والا فلا نحتاج إليك. ففعل عمرو بن العاص رضي الله عنه فزاد وجرى الآن وبعده إلى يوم القيامة. ونحو ذلك كما سيجيء من أحواله[1300] الخارقة رضي الله عنه، وأرضاه، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[درجة النبي والولي]

فَضْلُ النَّبِيّ جليٌّ بلْ نبوَّتُهُ ۞ فاقَتْ وِلايتَهُ في قولِ إخوانِ

وأقول: معناه أنّ فضل كلّ نبي عليه السلام على كلّ ولي، بمعنى أكثرية الفضائل والفواضل في الدنيا، وأكثرية[1301] الثواب والقرب من الله في الآخِرَة؛ واضح بيّن كالشمس لمن تديَّن بالشريعة الحقَّة، وعلم حقيقة النبي والولي، وما لهما من الفضائل والفواضل، وما يترتب على ذلك من المراتب الدنيوية والسعادة الأخروية. فإن النبي عليه السلام مشرَّف بالوحي وزيادة القرب من الله تعالى ومشاهدة[1302] الملك وغاية الخلوص ونهاية التوجُّه إلى الله تعالى، ومبعوث لصلاح[1303] العالم[1304] ونظام المعاد[1305] والمعاش، ومأمون العاقبة، ومكمَّل بزيادة الكمالات العلمية والعملية، ومكرَّم عند الله تعالى بزيادة المثوبات والقرب من الله تعالى، كما يدلُّ على جميع ذلك النصوص القرآنية والأحاديث النبوية. ولما وزعم غالب مشايخ الصوفية الملاحدة أنّ مرتبة

[1295] دلائل النبوة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني ، (الدكتور محمد رواس قلعه جي، عبد البر عباس)، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ/1986م، 579/1.

[1296] ع: من.

[1297] ع – لهما رضي الله عنهما أي: كرامة؛ ح — أى كرامة.

[1298] ح — النيل.

[1299] ع – في مصر.

[1300] ع: أحوال.

[1301] ع + في.

[1302] ح: هذه.

[1303] ع: لمصالح؛ ح: بصلاح.

[1304] ع — العالم.

[1305] ح: العالم.

الولاية أفضل من مرتبة النبوّ، ومن ذلك قول ابن عربي الطائي في أول[1306] **فصوصه** الرديئ: «الدين لم يكمل بسيِّد البشر؛ بل[1307] بقي منه موضع لبنتين؛ لبنة ذهب ولبنة فضة. أنا لبنة ذهب،[1308] ومحمّد لبنة فضة. أنا خاتم الاولياء، ومحمّد خاتم الأنبياء. والولاية أفضل من النبوّة.»[1309] خذله الله ومن تبعه، ردّه بقوله: **(فضل النبي جلي)** أي على فضل الولي[1310] عند آحاد المسلمين، فكيف عند علماء المحقِّقين؟ ولما زعم بعض مشايخ[1311] الصوفية الجهلة أنّ ولاية كلّ نبيّ أفضل من نبوّته نفسه بناء على أنّ ولايته معاملة [46و]مع الله بالعبادة، ونبوّته معاملة مع الناس بتبليغ الأحكام إليهم؛ أشار إلى ردِّه أيضا[1312] بقوله: **(بل نبوته فاقت ولايته)** في الفضل والشرف في الدنيا والآخرة. **(في قول إخوان)** أي عند علماء أهل السّنّة لما عرفت آنفا.[1313] فإن الحقّ أنّ النبوّة مرتبة عظيمة جامعة لمجامع الكمالات العظيمة العلمية والعملية[1314] والمراتب الشريفة الدنيوية والأخروية؛ لا مجرد تبليغ الأحكام إلى الأمة كما توهّموا . وقد قال عليه السلام: «فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم.»[1315] وللخيالي جلبي هنا[1316] تكلّفات باردة، كما لا يخفى على المتصلِّب في الشريعة، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله

[الأفضلية بعد الأنبياء]

وأفْضَلُ الناسِ بعدَ الأنبياءِ أبو ۞ بكرٍ لتصديقِهِ منْ قَبْلِ أقرانِ

وأقول: اعلم أنّه ذهب علماء أهل السّنّة قاطبة إلى أنّ أفضل جميع الناس بمعنى الأكثرية تقوى في الدنيا، وثوابا في الآخرة بعد الأنبياء عليهم السلام؛ أبو بكر الصديق رضي الله عنه على خلاف الشيعة

[1306] ح + أول.

[1307] ح – بل.

[1308] ب ع: الذهب.

[1309] أنظر إلى هامش 409-410-414.

[1310] ب – على فضل الولي.

[1311] ح: المشايخ.

[1312] ح – أيضا.

[1313] ح: اتفاقا.

[1314] ح – العلمية والعملية.

[1315] سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، (ت. حسين سليم أسد الداراني)، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1412ه/2000م، 334/1؛ الجامع الكبير للترمذي، العلم 2685.

[1316] أنظر إلى شرح قصيدة النونية للخيالي جلبي، 96-97.

وجمهور المعتزلة. واستدلّوا على ذلك بالكتاب والسنة والأثر[1317] والأمارة. أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴿الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾[1318] الآية، فإنه في حقِّ أبي بكر الصديق رضي الله عنه عند جمهور المفسرين. فإذا كان أتقى هذه الأمة لزم أن يكون أتقى من[1319] جميع الأمم بالطريق الأولى.

وأما السنة فقوله عليه السلام لأبي الدرداء حين يمشى قدامه: «أتمشي أمام من هو خير منك. والله ماطلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر»،[1320] وقوله عليه السلام: «ولو وزن إيمان أبي بكر مع إيمان جميع الناس غير الأنبياء لرجح إيمانه على إيمانهم»،[1321] وقوله عليه السلام: «خير أمتي أبو بكر ثم عمر»[1322] رضي الله عنهما. وأما الأثر فما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما: «كنا نقول ورسول الله حيّ: أفضل الناس أبو بكر ثم عمر ثم عثمان.»،[1323] وعن عليّ رضي الله تعالى عنه: «خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم»،[1324] [46ظ]وأما الأمارة كما فما تواتر في أيام أبي بكر رضي الله عنه من تألّف القلوب الكثيرة، وتتابع[1325] الفتوحات الوفيرة، وقهر كثير[1326] من أهل الردَّة، وتطهير وفير لجزيرة[1327] العرب من أهل الشرك والبدعة، وإجلاء الروم عن الشام، وطرد فارس عن حدود سواد الكوفة والعراق. هذا واستدلّ المصنّف على[1328] أفضليته بتصديقه للنبي عليه السلام قبل الأقران من الرجال البالغين من الصحابة الكرام حين سمع دعوى النبوّة من غير تلعثم[1329] في ذلك، ويلزمه كمال محبته، وغاية مطاوعته، ونهاية موافقته[1330] رضي الله عنه. ومجموع ذلك بعد اشتراكه في سائر خصال التقوى مع سائر الصحابة، لاسيما مع كمال تقواه يقتضي ذلك. ولذا قال عليه السلام: «أين مثل أبي بكر! كذّبني الناس وصدقني هو،

[1317] ع: والأثار؛ ح: والأثارة.

[1318] سورة الليل، 18/92.

[1319] ع – من.

[1320] فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، (ت: وصي الله بن محمد عباس، جامعة أم القرى، الرياض 1403هـ/1983م)، 132/1.

[1321] فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، 1/ 418.

[1322] لم أطلع أجده.

[1323] سنن أبي داود، السنة 4628.

[1324] ح – وعن عليّ رضي الله تعالى عنه: «خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم»؛ فضائل الخلفاء الأربعة وغيرهم لأبي نعيم الأصبهاني، (ت: صالح بن محمد العقيل، دار البخاري، المدينة المنورة 1417هـ/1997م)، 171/1.

[1325] ع: تتوابع.

[1326] ع: الكثير؛ ح: لكثير.

[1327] ع: كجزيرة.

[1328] ح – على.

[1329] ع: توفق؛ ح: تغثم.

[1330] ح: مفارقته.

وآمن بي، وزوجني بنته، وجهزني بماله، وواساني بنفسه، وجاهد معي في ساعة الخوف والعسرة»،[1331] ولعل[1332] المصنّف المرحوم أشار إلى ذلك. بالجملة قد وقع إجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء الدين على أفضليته أبي بكر الصديق ثم عمر رضي الله عنهما، فلا وجه لذكر شبهة[1333] الشيعة وجمهور المعتزلة هنا لظهور بطلانها ومخالفتها[1334] لهذه الدلائل[1335] القطعيّة، وإجماع[1336] الأمة، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وبعده عمر الفاروق إذْ هو في ۞ إظهارِ دينِ رسولٍ خيرُ مِعْوانِ

وأقول: واعلم أنّ علماء[1337] أهل السّنّة استدلّوا على ذلك أيضا على خلافهما[1338] بالسنة والأثر والأمارة. أما السنة والأثر فقد مرّوا. وأما الأمارة فهو ما أشار إليه[1339] المصنف من أنّه في إظهار دين رسول الله عليه السلام خير معوان، أي معين، إذ روي أنّه أرسله أبو جهل إلى أن يقتل رسول الله، وكان[1340] المسلمون حينئذ من الرجال والنساء والصبيان تسعة[1341] وثلاثين، فجاءه سالّاً[1342] سيفه، فلما رآه رسول الله قال عليه السلام: اللهمَّ أعزَّ الإسلام بإسلام[1343] عمر رضي الله عنه، فلما سمعه عمر رضي الله عنه [47و]اهتز اهتزازا شديدا، وسقط السيف من يده، فقال: لقِّني الإسلام يا رسول الله، فلقَّنه الإسلام رسول لله صلى الله عليه وسلم، فأسلم[1344] رضي الله عنه، أيَّ[1345] إسلام. ثم قال: قم معنا يا رسول الله فنظهر الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نحن قليلون فالحَّ إلى الخروج، فقال رسول الله: نحن قليلون[1346]

[1331] الإبانة الكبرى لابن بطة، (دار الراية، الرياض 1415هـ/1994م)، 804/9.

[1332] ب ح: لعل.

[1333] ع: شبه.

[1334] ح: وفي لغتها.

[1335] ع: الدلالة.

[1336] ع: ولإجماع.

[1337] ع ح – علماء.

[1338] أي: الشيعة والمعتزلة.

[1339] ح – إليه.

[1340] ح: وكانوا.

[1341] ح: بتسعة.

[1342] ح: أسالا.

[1343] ح – باسلام.

[1344] ح: فأرسل؛ ع + عمر.

[1345] ح – أى.

[1346] ح – فالح إلى الخروج فقال رسول الله نحن قليلون.

يا عمر، فنزل جبرائيل عليه السلام بقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾،[1347] يعني عمر رضي الله عنه، فخرجوا إلى الكعبة، وكان حولها[1348] ثم ثلاثمائة وستون صنما، فكسروا الأصنام، فدخل في هذا اليوم أكثر[1349] من أربعمائة رجل في الإسلام، ثم[1350] فثم[1351] حتى أظهر دين الإسلام، وكان خير معين لخير الأنام. وأيضا قد فتح في عهد خلافته رضي الله عنه كثير من بلاد المشارق والمغارب، وقهر الأكاسرة، وأخذ الخراج من القياصرة، وشلَّ عروشهم، وهدم دولهم،[1352] وسبى أولادهم، وأخذ أموالهم، ورتَّب الأمور، ونفَّذ سياسة الجمهور، وأفاض العدل والإحسان على الرعية والفقراء، وأعرض عن الشهوات النفسانية،[1353] ومتاع الدنيا ومجالس[1354] الأغنياء إلى غير ذلك مما لا يحصى ولا يستقصي رضي الله عنه[1355] وأرضاه، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وبعد ذلك[1356] قَدْ أَفْتَى مشايِخُنا ۞ أَنْ لا تَرَدُّدَ في تفْضيلِ عُثمانِ

أقول: اعلم أنّه قد ذهب جمهور علماء أهل السّنّة إلى أنّ الأفضل بعد عمر الفارق[1357] رضي الله عنه؛ عثمان رضي الله عنه. واستدلّوا على ذلك بالأثر والأمارة. أما[1358] الأثر، فقد مرَّ عن ابن[1359] عمر رضي الله تعالى عنهما، وأما[1360] الأمارة فما تواتر أيضا في خلافته رضي الله تعالى عنه من[1361] فتح كثير من البلاد، وإعلاء لواء الشرع إلى السماء، وتكثير نسخة[1362] المصحف إلى سبع، ونشره إلى الأطراف،

1347 سورة الأنفال، 64/8.

1348 ع + في حول الكعبة.

1349 ب – أكثر.

1350 ب + فتح.

1351 وفي هامش ب: فشم.

1352 ب: دولتهم؛ ح: دورهم.

1353 ع: الفانية؛ ح: النفسانية الفانية.

1354 ب ع: مجالسة.

1355 ح – ولا يستقصي رضي الله عنه.

1356 ب ع: ذاك.

1357 ع ح – الفارق.

1358 ع: وأما.

1359 ب – ابن.

1360 ب – أما.

1361 ب – من.

1362 ب: نسخ.

وتجهيز جيوش المسلمين، والإنفاق في نصرة الدين، والمهاجرة بهجرتين، وكونه ختنا للنبي عليه السلام على ابنتين، وبلوغه إلى غاية[1363] القصوى في الحياء، حتى كان عليه السلام يتغيّر [47ظ]من حاله حين يدخل عليه، «فيقال له: لم تفعل كذلك معه دون سائر أصحابك يا رسول الله؟ فيقول: كيف لا أستحي ممن تستحي منه ملائكة[1364] السماوات والأرض».[1365] هذا وقال بعض علماء أهل السّنّة: نتوقف في تفضيله على علي رصي الله عنه. وقال بعضهم: نفضل عليا على عثمان. وفي كلام المصنّف إشارة إلى ردِّ هذين القولين الضعيفين المخالفين للجمهور بلا دليل كما عرفت. وبالجملة المراد بالأفضلية: الأكثرية تقوى وثوابا، وهي ظاهرة[1366] في عثمان كما يدلُّ عليه الأحاديث والأمارات، على ما لا يخفى، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وبعدَ ذلكَ[1367] علَيٌّ وهو أقربُهم ﷺ إلى النَّبِيّ وأَحْظَى بيْن أَخْتَانِ

وأقول: اعلم أنّه ذهب جمهور علماء أهل السّنّة إلى أنّ الأفضل بعد عثمان رضي الله عنه؛ علي رضي الله عنه. واستدلّوا عليه بالأمارات فقط. وهو أنّه أقرب إلى النبي عليه السلام بحسب النسب؛ لأنه ابن عمه أبي طالب. **(وأحظى بين أختان)** أي أكثر حظا ونصيبا بحسب الحسب؛ لكونه أعلم من عثمان ومن سائر الصحابة، وأعمل[1368] منهم غير أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم بحسب الظاهر، وأنه كثر في خلافته الفتوحات والغزوات. وبالجملة وجدنا السلف من علماء الصحابة والتابعين قبل ظهور المخالفين على هذا الترتيب. ولو لم يكن لهم دليل؛ بل دلائل لما حكموا بذلك. وخلافتهم[1369] أيضا على هذا الترتيب بإجماع الصحابة كما ستعرف، يدلُّ على ذلك أيضا. وقد[1370] قال عليه السلام: «عليكم بالجماعة»،[1371] فإنّه «من شذَّ عن الجماعة شذَّ[1372] إلى النار»،[1373] والله أعلم. قال المصنّف رحمه الله:

[1363] ب: لغاية.

[1364] ع ح: الملائكة.

[1365] مسند أحمد، 538/1؛ صحيح مسلم، الفضائل 36.

[1366] ب ح: ظاهر.

[1367] ب ع: ذاك.

[1368] ح: وأعلم.

[1369] ع ح: فخلافتهم.

[1370] ب – وقد.

[1371] الجامع الكبير للترمذي، الفتن 2165؛ سنن النسائي، الإمامة 847.

[1372] ع – عن الجماعة شذ.

[1373] الجامع الكبير للترمذي، الفتن 2167.

[المعاد]

[الحشر والمعاد]

الحَشْرُ والبَدَاءُ اِمكانًا وتَمْيِيزًا ۞ ونَفَىَ مدْخلِ أوقاتٍ سويَّانِ

وأقول: تحقيق هذا المقام يقتضي بسطا في الكلام. فاعلم أنّ المذاهب في الحشر والمعاد ثلاثة: فذهب جمهور علماء[1374] أهل السّنّة من الصحابة والتابعين[1375] [48و]ومن بعدهم من العلماء المحقِّقين إلى أنّ الحشر والمعاد جسماني فقط، بناءً على أنّ الإنسان مجموع البدن الذي هو جسم كثيف والروح الذي هو جسم لطيف، وأنّ الموت بخروج الروح عن البدن، وأنه بعد[1376] مفارقته[1377] عن البدن حيٌّ[1378] بذاته باق إلى الأبد، وأن الحشر والإعادة إما بجمع[1379] الأجزاء الأصلية المتفرقة الباقية من أول العمر إلى آخره، لا الفرعية الحاصلة بالتغذية كما في الأكثر، أو بإقامة الأجزاء الأصلية المجتمعة كما في الأنبياء وبعض الأولياء والعلماء والشهداء والصالحين، أو بإعادة الأجزاء الأصلية المعدومة بعينها في البعض على تقدير، أنّ الله تعالى أعدمها بالكلّية وإعادة أرواحها إليها[1380] في المقادير[1381] الثلاثة، وعليه إجماع الأنبياء عليهم السلام، ودلالة النصوص المحكمة في المواضع[1382] لا تُحصى، بحيث لا يمكن تأويلها بوجه من الوجوه أصلا، فكان من أعظم الضروريات الدينيّة بحيث كان إنكاره كفرا قطعيًّا.

هذا وذهب بعض علماء أهل السّنّة كالإمام الراغب[1383] والحليمي والبيضاوي والغزالي وجمهور الشيعة الإمامية وبعض المعتزلة وكثير من الصوفية المبتدعة كما في **شرح المواقف**[1384] إلى أنّ الحشر والمعاد جسماني

[1374] ع: علماء جمهور.

[1375] ح – والتابعين.

[1376] ح – بعد.

[1377] ح: مفارقة.

[1378] ع: حتى.

[1379] ب: بجموع؛ ح: مجمع.

[1380] ع: إليه.

[1381] ع ح: التقادير.

[1382] ع ح: مواضع.

[1383] الحسين بن محمد الراغب أبو القاسم الأصبهاني: أحد أعلام العلم، ومشاهير الفضل متحقق بغير فن من العلوم وله تصانيف كثيرة: كتاب تفسير القرآن، كتاب أحداق عيون الشعر، كتاب المحاضرات، كتاب الذريعة إلى معالم الشريعة، كتاب المفردات من تفسير القرآن. معجم الأدباء، شهاب الدين الرومي الحموي، 1156/3.

[1384] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 316/8-328.

وروحاني معا، حتى زعموا أنّ عليه ظواهر النصوص بناء على أنّ الإنسان في الحقيقة هو الروح المجرّد، حيث زعموا أنّه هو النفس الناطقة المجرّدة عن المادة والصورة المفارقة عن البدن أولا وآخرا المتعلّقة به[1385] بالتدبير والتصرف، وهي المكلّفة المطيعة والعاصية والمثابة والمعاقبة،[1386] والبدن يجري منها مجرى الآلة، وأنها باقية بعد انقطاع التعلّق وخراب البدن أيضا، وهي المرادة بأنا وأنت وهو إلى نحو ذلك. وطريق الإعادة والحشر أنّ الله تعالى يخلق لكلٍّ[1387] واحد من الأرواح المجرّدة بدنًا يتعلّق به ثانيا ويتصرف فيه بلا دخول فيه كما في الدنيا. ولا يخفى [48ظ]عليك أنّ هذا مخالف لظواهر النصوص ولمذهب جمهور المتكلّمين المنكرين لوجود المجرّدات بالكلّية، وموافق لمذهب جمهور الفلاسفة المتوهّمين بذلك.

وذهب جمهور الفلاسفة ومن تبعهم من جمهور الملاحدة والإباحية إلى أنّ الحشر والمعاد روحاني فقط. وهو عندهم عبارة عن مفارقة تعلّق النفس الناطقة المجرّدة[1388] عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عندهم[1389] مجموع المجرّدات من العقول العشرة والنفوس التسعة وغيرهما،[1390] وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها ورذائلها النفسانية قبل، ولا جمع ولا إقامة ولا إعادة للأجزاء[1391] الأصلية البدنية أصلا؛[1392] بل هي فانية أبدا، وأيضا لا جنة ولا نار ولا ما فيهما[1393] من الحور والغلمان وسائر النعم. ولا يخفى عليك أنّه كفر صريح وإلحاد قبيح، مخالف للكتب الإلهية وإجماع الأنبياء عليهم السلام. ولهم ولبعض[1394] المتكلّمين أيضا شبهات في الحشر الجسماني بطريق إعادة المعدوم بعينه. أقواها ثلاثة. فلا بأس أن نبيّنها ثم نردّها بأجوبة عقلية قطعيّة لما أنّ المصنّف تعرّض للإشارة إلى بطلانها.[1395]

الأولى: أنّه لو أمكن إعادة المعدوم بعينه، وفرضنا إعادته بعينه –والله تعالى قادر على إيجاد مثله– من جميع الوجوه مستأنفا فنفرضه موجودا مع ذلك المعاد، ويلزم[1396] الإثنينية بدون الامتياز، وهو ضروري

[1385] ح: به.
[1386] ع: العاقبة.
[1387] ب ع: كل.
[1388] ع: عن مجردة.
[1389] ع: عند.
[1390] ع ح: العقول والنفوس وغيرهما.
[1391] ع: الأجزاء.
[1392] ع – أصلا.
[1393] ع: فيها.
[1394] ع: بعض.
[1395] ع ح: إبطالها.
[1396] ب ح: ويلزمه.

البطلان. والجواب: منع[1397] عدم التمايز في ذاته، لاسيما بالنسبة إلى الله الخالق المجازي، كما قال الله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾،[1398] إذ الإثنينية والمثلية تنافي الإيجاد بالضرورة.

والثانية: أنّ المعاد إنما يكون معادًا بعينه إذا أعيد بجميع أجزائه وعوارضه المشخَّصة، ومنها الوقت، فيلزم أن يعاد الوقت،[1399] وكلّ ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ لا[1400] معاد. والجواب: منع كون الوقت من المشخَّصات، [49و] لأنه أمر وهمي متجدّد،[1401] فليس من العوارض الموجودة القائمة بالتشخُّص[1402] ضرورة أنّ زيدًا الموجود في هذه الساعة هو زيد الموجود قبلها وبعدها مطلقا، وبعض التغيّرات بالزيادة أو النقصان[1403] لا ينافي الاتحاد؛ لا عقلا ولا شرعا، كما لا يخفى.

والثالثة: الحكم الصحيح بأن هذا الذي وجد الآن عين الأول الذي وجد قبله[1404] يستدعي تميزه حال العدم في الخارج وأنه محال؛[1405] لأن النفي الصرف لا يتصوّر له تميُّز[1406] في الخارج. والجواب: منع الملازمة بأن التميز[1407] الحقيقي إنما يحصل في الخارج حال الإعادة لا حال العدم، والتميز الحاصل للمعدوم حال عدمه إنما هو لمفهومه لا[1408] لما صدق هو عليه. فتبصَّر، ولا تغفل، كذا في **المواقف** وشرحه[1409].

فإذا علمت هذا فاعلم أنّ معنى البيت في الجملة (**الحشر**) الجسماني فقط من الله تعالى بالطرق الثلاثة، كما هو مذهب جمهور علماء[1410] أهل السنّة، وعليه إجماع الأنبياء عليهم السلام، ودلالة النصوص المحكَمة. والظاهر هنا الحشر بالطريق الثالث الذي أنكره الفلاسفة، وبعض المتكلّمين. (**والبداء**) أي[1411] وخلق تلك

[1397] ح: مع.
[1398] سورة يس، 79/36.
[1399] ع: للوقت.
[1400] ع: مبدأ ولا.
[1401] ب: مجدد.
[1402] ع ح: بالشخص.
[1403] ع ح: والنقصان.
[1404] ع ح: قبل.
[1405] ع: يحال.
[1406] ع ح – يتميز.
[1407] ح: تميز الحال.
[1408] ع – لا.
[1409] شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، 316/8-321.
[1410] ح – علماء.
[1411] ح – أي.

الأجزاء الأصلية المجتمعة ابتداء. **(إمكانا وتمييزا)** أي حال كون كلٍّ[1412] من حشر الأجزاء المعادة من العدم بعينها ثانيا، وخلق تلك الأجزاء أولا ممكنًا في نفسه ومميزًا[1413] عن غيره بواسطة إمكان تلك الأجزاء في نفسها وتميزها عن[1414] غيرها في أنفسها وفي علم الله المجازي يوم القيامة؛ لا أنّ البدء ممكن والإعادة محال لوجود التميز[1415] في الأول دون الثاني كما توهّموا الشبه، مرَّ بيانها وظهور بطلانها.[1416] **(ونفي مدخلِ أوقاتٍ)** بالنصب عطف على أحدهما. أي وحال كون كلّ منهما منفيًّا عنه، **(مدخل أوقات)** بأن لا يكون الأوقات من المشخّصات للأشخاص، كما هو الحقّ الصريح على ما عرفت؛ لا أنها منها فلا يمكن الإعادة كما زعمه الفلاسفة أيضا. **(سويان)** أي متسويان غاية الاستواء في الإمكان [49ظ]الذاتي، فيجوز وقوع كلّ منهما بالنظر إلى قدرة الله تعالى، بلا لزوم محال؛ لأنه لا يمتنع وجوده الثاني؛ لا لذاته ولا للازمه، والا لم يوجد ابتداء أيضا؛ لأن مقتضى الذات ومقتضى لازمه[1417] لا ينفكّ عن الذات، ولازمه بحسب الأزمنة[1418] المختلفة بالضرورة، ولأنه لو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في وقت وممتنعا[1419] في آخر[1420] بحسب الذات، واللازم جاز أن يكون واجبا في وقت آخر أيضا، فيلزم انقلاب الحقائق الثلاثة، واتسغناء الحوادث عن المحدث، واللوازم[1421] كلّها باطلة[1422] وكذا الملزومات. وإلى جميع ذلك أشار سبحانه وتعالى بأمثال قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾،[1423]وقوله: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾،[1424] ولعل المصنّف أشار إلى جميع ذلك[1425] أيضا. فللَّه درُّه، والله أعلم.

[1412] ع – كل.

[1413] ع ح: مميزا.

[1414] ع: من.

[1415] ح: التمييز.

[1416] ع ح: فظهر بطلانها.

[1417] ع ح: لازم.

[1418] ع: اللازمة.

[1419] ح: ممنعا.

[1420] ع – آخر.

[1421] ع: واللازم.

[1422] ع – كلّها باطلة.

[1423] سورة يس، 79/36.

[1424] سورة الأنبياء، 104/21.

[1425] ح – ذلك.

قال المصنّف رحمه الله:

بل لا احتياجَ إلى قولٍ بصحةِ أنْ ۞ يعادَ ما عدُمتْ في حشرِ أبدانِ

وأقول: اعلم أنّ المصنّف ترقى بهذا البيت إلى اختيار أنّ الحشر بالطريقين الأولين، كما هو ظواهر النصوص والأحاديث. فلا ترد شبهات الفلاسفة وبعض المتكلّمين أصلا، على ما لا يخفى، ولكن قد يقال: إعادة المعدوم بعينه لازم على هذين الوجهين أيضا؛[1426] لأنه وإن لم تكن أيضا[1427] الأجزاء الأصلية معدومة، ولكن[1428] بعض عوارضها الموجودة معدومة؛[1429] كالحياة وما يتبعها من القوى المدركة والقوى العاملة والألوان والشكل المعيَّن. وقد ورد في الحديث: «أنّ أهل الجنة جرْد مرْد مكحّلين»،[1430] «وأن الجهنّمي ضرسه مثل أحد،[1431] وغلظ جلده مسيرة ثلاثة أيام»،[1432] وأنه «يحشر المتكبّرون أمثال الذرِّ على صور الرجال»،[1433] إلى غير ذلك. ومن ثمّ توهّم بعضهم أنه ما من مذهب [50و]إلا وللتناسخ الذي هو انتقال الروح من جسد إلى جسد فيه، قدَمٌ[1434] راسخ. والجواب: إنّ الحياة وما يتبعها من القوى قائم[1435] بالروح أو بأجزاء البدن الأصلية، وأما الشكل، فأمر وهمي لا عرض خارجي. وأما اللون فقائم بكل جزء، وأما تنقيص[1436] بعض الأجزاء كما في أهل الجنة، أو تزييدها كما في أهل النار، فهما في الأجزاء[1437] الفرعية، فلا يوجب التغيّر الذاتي في الأجزاء الأصلية، ولا في عوارضها[1438] المشخَّصة، ولا في هيآتها الاعتبارية. فلا يلزم إعادة المعدوم بعينه، ولا التناسخ أصلا، فضلا عن كونه راسخا في كلّ مذهب، كما لا يخفى. وهذا هو مراد المصنّف المحقِّق؛ لا ما قال الخيالي جلبي: «إن مراده، أنّ الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية بوجه ما، ويعيد

[1426] ح – أيضا.

[1427] ح – أيضا.

[1428] ح: لكن.

[1429] ح: المعدومة.

[1430] الجامع لمعمر بن راشد، (ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي ببيروت 1403هـ)، 416/11.

[1431] ح – مثل أحد.

[1432] الجامع الكبير للترمذي، صفة جهنم 2577.

[1433] الأدب المفرد للبخاري، (ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية – بيروت 1409هـ/1989م)، الكبر 557؛ الجامع الكبير للترمذي، صفة القيامة والرقائق والورع 2492.

[1434] ع – قدّم.

[1435] ع ح: قائمة.

[1436] ب: نقيص؛ ح: النقيص.

[1437] ع: قلنا في أجزاء.

[1438] ع: عوارض.

إليها الأرواح،[1439] ولا يضرنا عدم كون المعاد عين الأول، كما ورد في الحديث.»،[1440] ولا ما قال العلامة السعد في **شرح العقائد**. قلنا: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني[1441] مخلوقا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، وإن سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم، ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن؛ بل الأدلة قائمة على حقيقته، سواء سمي تناسخا أو لا. فتبصَّر، ولا تغفل.[1442] والله الموفق، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

أجزاءٌ أصليةٌ[1443] كلاً وانْ أُكلتْ ۞ فتلكَ لمْ تكنْ[1444] أجزاءً لِجُسمانِ

وأقول: لما كان من شبه الفلاسفة وبعض المتكلّمين المنكرين للمعاد الجسماني بإعادة المعدوم بعينه: أنّه لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار جزأ منه فالأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الآكل، أو في بدن المأكول. وأيًّا ما كان لا يكون أحدهما معادا بعينه؛ أشار المصنّف إلى جوابه بالمصراع الأول، ولما اعترض عليه بأنه[1445] يجوز أن يكون تلك الأجزاء الغذائية التي هي فضلة في الآكل نطفة وأجزاء أصلية بالنسبة إلى بدن آخر فيعود المحذور، أشار المصنّف إلى جوابه [50ظ]بالمصراع الثاني. فمعنى البيت: الأجزاء المحشورة يوم القيامة (**أجزاءٌ أصليةٌ**) لا مجموع الأجزاء الأصلية والفرعية. (**كُلًّا**) أي حال كونها كلّ الأجزاء الأصلية، بلا زيادة جزء آخر، ولا نقصان جزء منها. (**وإن أُكِلَتْ**) أي وإن فرضنا وجوَّزنا أنّ الأجزاء الأصلية تؤكل كلًّا أو بعضا؛ (**فتلك**) الأجزاء الأصلية المأكولة (**لم تكن**) في الواقع (**أجزاء**) أي أصلية (**لِجُسمان**) أي للجسم الآخر، بأن حفظها الله تعالى عن ذلك، فتعاد في بدن المأكول فلا يلزم أن لا تكون معادة بعينها،[1446] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[1439] ع: الروح.

[1440] شرح قصيدة النونية للخيالي جلبي، 104.

[1441] ع ح – ولا ما قال العلامة السعد في شرح العقائد قلنا إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني.

[1442] ع: تقلد.

[1443] ع: الأصلية.

[1444] ب ع: لم تك.

[1445] ب: بأن.

[1446] ع: لا يكون معادا بعينها ح: أن لا تكون معادة بعينه.

[الأخبار المتعلّقة بالسمعيات]

وواقعٌ كلُّ ما نصَّ الصدوقُ به ❁ مِن ممكنٍ كصراطٍ أو كمِيزانِ

وأقول: لما فرغ من بيان أحكام[1447] الحشر الجسماني مع الإشارة إلى ردِّ[1448] ما توهّمه الفلاسفة؛ شرع في بيان وقوعه[1449] ضمنًا، ووقوع ما يقع بعده صريحا إيجازا؛ كالصراط والميزان ونحوهما مما أخبر به الله تعالى ورسوله الصدوقان. ودليل وقوع الكلّ عند أهل السنة أنها[1450] أمور ممكنة، أخبر بوقوعها الله تعالى في كتابه والرسول عليه السلام في حديثه قطعا أو ظنا، وليس لها صارف قطعيّ أو مانع قوي. وكلُّ أمورٍ ممكنة شأنها كذا[1451] واقعة كذلك. فهذه الأمور[1452] الممكنة واقعة كذلك. وإنما قيَّدنا بالإمكان؛ لأنه لو أخبر الله ورسوله بالممتنع كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾،[1453] وقوله عليه السلام: «إذا كانت ليلة النصف من شعبان ينزل الله تعالى إلى سماء الدنيا.»،[1454] يجب صرفه عن ظاهره وتأويله بما يناسبه.[1455] وهذا معنى ما قالوا: إذا تعارض العقل والنقل، يقدم العقل ويؤول النقل. وإنما قيَّدنا بعدم الصارف القطعيّ أو المانع[1456] القوي؛ لأنه لو وجدا يعمل بمقتضى الصارف القطعيّ؛ كما في المنسوخات والمخصصات بالنصوص[1457] القطعيّة المحكَمة، أو بمقتضى المانع القوي؛ كما في المجازات والاستعارات بشهادة ظهور الواقع وخلاف العادة. ومن ذلك حَمَلَ الفاضل البيضاوي [51و] والفاضل أبو السعود[1458] أمثال قوله تعالى: ﴿إِنَّا

[1447] ح: إمكان؛ ع – أحكام.

[1448] ع ح – رد.

[1449] ب: ووقوعه.

[1450] ع ح: إنما.

[1451] ح: كذلك.

[1452] ب – الأمور.

[1453] سورة طه، 5/20.

[1454] سنن ابن ماجة، إقامة الصلوات والسنة فيها 1389؛ الجامع الكبير للترمذي، الصوم 739.

[1455] ع ح: يناسب.

[1456] ع ح: والمانع.

[1457] ع – بالنصوص.

[1458] محمد بن محمد المولى أبو السعود العمادي الحنفي مفتي التخت السلطاني: وهو أعظم موالي الروم، أخذ عن علماء عصره منهم العلامة المولى قادري جلبي، وألف المؤلفات الحافلة منها التفسير المشهور المسمى بالإرشاد، وله كتاب جمع فيه بعض ملازميه جملة صالحة من فتاويه، وله القصيدة المشهورة. الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، نجم الدين محمد بن محمد الغزي، 31/3.

عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾،[1459] وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾[1460] الآية، على المجاز والاستعارة. فتحفظ هذا الأصل ولا تغفل.

ثم **(الصراط)** جسر[1461] ممدود على متن جهنم،[1462] بأدق[1463] من الشعر، وأحدّ من السيف، يعبره أهل الجنة، وتزل[1464] به أقدام أهل النار، كما ورد في الحديث هكذا. ومشى على ظاهره الصحابة والتابعين قبل ظهور المخالفين. ولا شكَّ أنّه ممكن، ولا[1465] صارف قطعيّ عنه، ولا مانع قوي منه، على ما لا يخفى. فإن الظاهر أنّ غالب الأمور الأخروية من قبيل الخوارق العادية، مع أن في[1466] كون الصراط كذلك زيادة تشريف[1467] للمؤمنين، وغاية تقبيح للكافرين. فإنه كما ورد في الأحاديث والآثار، إنّهم يمرون عليه بعضهم كالبرق الخاطف،[1468] وبعضهم كالريح الهابة، وبعضهم كالجواد المسرع، إلى غير ذلك. **(والميزان)** عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال من ثقلها وخفتها يوم القيامة، كميزان الدنيا في الظاهر كما جاء في الحديث. ثم الظاهر من قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾[1469] أنّها كثيرة حتى قيل: لكل مكلف ميزان، فيوزن بها صحائف الأعمال. أو يجعل الأعمال الحسنة أجساما لطيفة نورانية، والأعمال السيئة أجساما كثيفة ظلمانية، فتوزن. فمن ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية، ومن خفت موازينه فأمه هاوية.[1470] قيل: ومن ساوت موازينه فهو في الأعراف. وللوزن[1471] أيضا حِكَمٌ[1472] عظيمة. منها: إظهار محاسن الأحباب،[1473]

[1459] سورة الأحزب، 72/33.

[1460] سورة الأعراف، 172/7.

[1461] ح: جزء.

[1462] ع ح: الجهنم.

[1463] ب ع – أدق.

[1464] ع: تزول.

[1465] ع – ولا.

[1466] ع ح – في.

[1467] ح: يشرف.

[1468] ب ح: والخاطف.

[1469] سورة الأنبياء، 47/21.

[1470] إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ۞ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ۞ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ۞ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ (سورة القارعة، 7/101).

[1471] ح: والموازن.

[1472] ب – أيضا حكم.

[1473] ع: الاحبا.

ومقابح الأعداء، وعلى رؤس الإشهاد لزيادة مسرة الأولين ومساءة[1474] الآخرين. ومنها: كمال الترغيب إلى الحسنات والترهيب[1475] عن السيآت. ومنها: إظهار كمال عدله بين عباده إلى غير ذلك مما يعلمه[1476] الله. فلا وجه لإنكار المعتزلة الصراط والميزان بزعم: [51ظ]أنّه لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين؛ وبزعم: أنّ الأعمال أعراض معدومة فلا يمكن إعادتها. ولو سلم فلا يمكن وزنها. ولو سلم فعبث لا فائدة فيه. وهكذا شأنهم في تأويل النصوص والأحاديث بأمثال هذه التوهّمات، لقصور نظرهم في المعارف الإلهية، والخوارق الأخروية، ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طبائعهم، وقوة وهمهم على عقلهم[1477] كالفلاسفة بأعيانهم، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وكالحسابِ وأهوالِ القيامةِ أو ۞ كحوضِ سيّدنا فيها وكيزانِ

وأقول: اعلم أنّ (**الحساب**) ثابت بالنصوص الكثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾،[1478] وقوله تعالى: ﴿وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾،[1479] وقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا۞وَيَنْقَلِبُ إلى أَهْلِهِ مَسْرُورًا﴾.[1480] اللهم يسّر لنا[1481] آمين.[1482] وكذا بالأحاديث[1483] الكثيرة، مثل قوله عليه السلام: «حاسبوا انفسكم قبل أن تحاسبوا»،[1484] وقوله عليه السلام: [1485] «من حوسب عذّب»،[1486] وقوله عليه السلام: «أول ما يحاسب عليه العبد يوم القيامة صلاته. فإن صلحت فقد أنجح وأفلح، وإن فسدت فقد خاب وخسر.»[1487]

[1474] ع – مساءة.
[1475] ع: والترهب.
[1476] ع: يعلم.
[1477] ح – على عقلهم.
[1478] سورة غافر، 17/40؛ وفي مواضع أخرى.
[1479] سورة الأنبياء، 47/21.
[1480] سورة الإنشقاق، 8/84.
[1481] ع – لنا.
[1482] ع ح – آمين.
[1483] ع ح: في الأحاديث.
[1484] يروى هذا الحديث عن عمر بن الخطاب في الجامع الكبير للترمذي، 25.باب، 2459.
[1485] ح – «حاسبوا أنسكم قبل ان تحاسبوا» وقوله عليه السلام.
[1486] صحيح البخاري، العلم 103؛ سنن أبي داود، الجنائز 3093.
[1487] الجامع الكبير للترمذي، الصلاة 413؛ سنن النسائي، الصلاة 465.

وأما (**أهوال القيامة**) أي شدائدها[1488] الشديدة فكثيرة جدًّا، عصمنا الله تعالى. منها: هول الوقوف تحت الشمس في العرق بحسب المراتب. قيل: ألف سنة وقيل: خمسين ألف سنة، العياذ بالله. ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾.[1489] ومنها: هول تطاير الكتب من جانب السماء لقوله تعالى:[1490] ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾[1491] الآية، ومنها: هول السؤال؛ لقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۞ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾،[1492] ولقوله عليه السلام: «لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يُسأل عن أربع: عن عمره فيما أفناه، عن جسده [52و]فيما أبلاه، وعن علمه فيم عمل به، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه.»[1493] ومنها: هول شهادة الألسنة والأيدي والأرجل والسمع والبصر والجلود والأرض واليوم والليلة[1494] والحفظة الكرام؛ لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾،[1495] وقوله تعالى: ﴿شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ﴾،[1496] وقوله عليه السلام: «ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم إلا قال: أنا يوم جديد وليل جديد، وأنا فيما يفعل في شهيد.»،[1497] وقوله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ كلّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ ۞لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[1498] الآية. ومنها: هول[1499] تغيّر الألوان؛ لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾.[1500] ومنها: هول السوق إلى الجنة وإلى النار؛ لقوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إلى جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾[1501] الآية، ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إلى الْجَنَّةِ زُمَرًا﴾[1502] الآية. ومنها:

[1488] ع: شدئدة.

[1489] سورة الصفات، 24/37.

[1490] ح – ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ ومنها: هول تطاير الكتب من جانب السماء لقوله تعالى.

[1491] سورة الإسراء، 13/17.

[1492] سورة الحجر، 92/15.

[1493] الجامع الكبير للترمذي،

[1494] ع ح: الليل.

[1495] سورة النور، 24/24.

[1496] سورة فصلت 20/41.

[1497] حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبو نعيم، 303/2.

[1498] سورة ق، 21/50.

[1499] ع – هول.

[1500] سورة آل عمران، 106/3.

[1501] سورة الزمر، 71/39.

[1502] سورة الزمر، 73/39.

هول[1503] الفزع الأكبر، والعياذ بالله؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ۞لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ۞لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمُ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾.[1504] اللهم يسر لنا بحرمة هؤلاء السابقين آمين، إلى نحو ذلك مما فصل في الآيات و الأحاديث.

وأما (**حوض سيدنا محمد[1505] صلى الله عليه وسلم وكيزانه**) في القيامة؛ فلقوله عليه السلام: «حوضي مسيرة شهر، زواياه سواء، ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، كيزانه أكثر من نجوم السماء. من شرب منه فلا يظمأ بعده أبدا»[1506] اللهم يسر لنا،[1507] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[عذاب القبر ونعيمه]

ومِنْ حياةِ قُبورٍ ما يُذَاقُ به ۞ لذَّاتُ نَعْمَاءَ أو آلامُ دِيَدانِ

وأقول: اعلم أنّه اتفق أهل السّنّة على وقوع نوع من الحياة في القبر. قدر ما [52ظ]يعرف به (**لذات نعماء**) القبر ونحوها للمؤمنين الكاملين الصالحين،[1508] لاسيما للعلماء المحقّقين العاملين الكائنين على كمال الخلوص في هذه الثلاثة. (**أو آلام ديدان**) في القبر[1509] ونحوها لبعض العصاة، لاسيما لغلاة الظلمة[1510] وعتاة الفسقة ولجميع الكافرين، سواء كان بدون إعادة الروح إلى البدن أو بها، أو بسبب[1511] تعلّقه له. ولا يلزم من ذلك أن يتحرك أو يضطرب أو يرى أثر الحياة وأثر التنعيم والتعذيب فيه، فإنه يجوز أن توجد الحية والعقرب وسائر الديدان المؤذية في القبر، ولا ترى[1512] أو[1513] يوجد سمها في الميت بدون ذواتها أو يوجد ألم سمها فيه بدونه، حتى إنّ المأكول في بطون الحيوانات أو الغريق في الماء أو الحريق في النار أو المصلوب على

[1503] ح – هول.
[1504] سورة الأنبياء، 103/21.
[1505] ع ح – محمّد.
[1506] صحيح البخاري، الرقاق 6579.
[1507] ح – لنا.
[1508] ع – الكاملين الصالحين؛ ح – الصالحين ع + المخلصين.
[1509] ع: الغير.
[1510] ع: الظالمين.
[1511] ع: سبب.
[1512] ب ع: ولا نرى.
[1513] ب – أو.

الشجر ينعَّم أو يعذَّب، وإن لم نطلع عليه وعلى كيفيته.[1514] ومن تأمل في غرائب كمال قدرته وجبروته وعظيم عجائب ملكه أو ملكوته؛[1515] لم يستبعد أمثال ذلك بعد ورود الأخبار الصادقة من الشارع في ذلك، فضلا عن أن يحكم بامتناعه، كجمهور المعتزلة والروافض والشيعة زعما منهم:[1516] أنّ الميت جماد، لا حياة له، فتنعيمه وتعذيبه محال. لنا قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾،[1517] و قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾،[1518] فإنها نزلت في بيان جواب المؤمنين لسؤال الملكَين، وعدم جواب الكافرين. وقوله عليه السلام: «القبر روض من رياض الجنة أو حفلة من حفر النيران»،[1519] وقوله عليه السلام: «إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما منكري و للآخر نكير».[1520] وبالجملة الأحاديث الصحيحة كثيرة جدًّا في بيان تنعيم[1521] القبر وتعذيبه بحيث بلغ القدر المشترك منها[1522] حدَّ التواتر، ثم الظاهر من الأحاديث أنّ الأرواح [53و]تعاد إلى البدن عند سؤال الملكين[1523] ثم تذهب إلى مقامها، ويبقى البدن مع نوع من الحياة إلى يوم القيامة، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[الوجوب على الله]

عُقُوبَةُ الذَّنْبِ عدْلٌ غيرُ واجبةٍ ۞ كذا المَثُوبَةُ مِنْ إحسانِ مَنَّانِ

وأقول: اتفق علماء أهل السّنّة أيضا على أنّ عقاب الكافرين والعاصين على كفرهم ومعاصيهم عدل، غير واجب[1524] عليه تعالى، لكونه تصرُّفا في ملكه. فله تعالى أن يتصرَّف في ملكه كيف يشاء فضلا عن

[1514] ح: كيفيّة.
[1515] ع: وملكوته.
[1516] ع: زعامتهم.
[1517] سورة غافر، 46/40.
[1518] سورة إبراهيم، 27/14؛ ب ع – ﴿وفي الآخرة﴾.
[1519] الجامع الكبير للترمذي، صفة القيامة والرقائق والروع 2460؛ المجم الأوسط لأبي القاسم الطبراني 273/8.
[1520] الجامع الكبير للترمذي، الجنائز 1071.
[1521] ب: تنعيمه.
[1522] ح – منها.
[1523] ح: المنكرين.
[1524] ح: واجبة.

العقاب على ذلك. فلا يُتصوَّر[1525] الظلم، أي التصرف في ملك الغير في حقّه تعالى، على ما لا يخفى، كما زعمه المعتزلة. ولكونه فاعلا مختارا في جميع أفعاله،[1526] وكذا إعطاء الثواب للمؤمنين الصالحين وللعصاة المغفورين على إيمانهم وصلاحهم فضل وإحسان من الله المنان -أي المحسن الكريم- غير واجب عليه تعالى لذلك. ولأن الأغراض ومصالح العباد لا توجب على الله تعالى ذلك كما زعمه المعتزلة، ولكن الله تعالى لا يخلف في وعده اتفاقا، ولا في[1527]وعيده تحقيقا. فإنه لا يجوز الكذب وتبديل القول على الله تعالى. والوعيد من قبيل الأخبار كالوعد بالاتفاق.

وأما آيات الوعيد وأحاديثه فمقيَّدة في التحقيق بالمشيئة أو بعدم المغفرة أو بعدم الشفاعة أو نحو[1528] ذلك بدلالة نصوص أخرى،[1529] مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾،[1530] وترك التقييد[1531] للمبالغة في المنع. هذا وللغفلة عن ذلك ظن بعض[1532] العلماء وغالب الجهلاء أنّ الخلف في الوعيد كرم، يجوز على الله تعالى قياسا للغائب المنزّه عن النقائص، لاسيما عن الكذب وتبديل القول،[1533] على الشاهد الجائز عليه ذلك،[1534] لاسيما الكذب لمصلحة عظيمة غالبة على قبحه العرضي.[1535] واستدلّوا في ذلك بقول الشاعر[1536] الذي شأنه أن يتبع غير الحق، وأن يقول ما لا يفعل كما في النص.[1537] ولا يخفى ضعفه؛ بل بطلانه، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[1525] ب: يصرف.

[1526] ب: أفعال.

[1527] ع – في.

[1528] ع ح: أو بنحو.

[1529] ح: النصوص.

[1530] سورة النساء، 4/48-116.

[1531] ح: التقيد.

[1532] ع: لبعض.

[1533] ع + وقد قال.

[1534] ح – ذلك.

[1535] ح: العرض.

[1536] وإني وإن أوعدته أو وعدته   لمخلف إيعادي ومنجز موعدي.

[1537] ح: النصوص.

وكَيْفَ تُلْزِمُهُ طاعاتُنَا عِوَضًا ۞ ونعْمةُ الوقْتِ تَرْبُو كُلَّ شُكْرَانِ

[53ظ]وأقول: لما زعم المعتزلة أنّ طاعاتنا لله تعالى بتكليف الله تعالى لنا إياها، وباحتيارنا[1538] وكوننا خالقين لها، تجعلنا مستحقّين للثواب بالجملة، وتلزم وتوجب عليه تعالى أن يثيبنا في مقابلتها عوضا لها؛ أشار إلى ردّه بقوله: (**وكيف تلزمه**)[1539] تعالى، من الإلزام. (**طاعاتنا**) في الدنيا طول عمرنا (**عوضا**)، أي ثوابا في الآخرة إلى[1540] ما لا نهاية له،[1541] عوضا لها على الحقيقة. (**و**) الحال أنّ (**نعمة الوقت**) أي إنعام الله تعالى علينا في هذا الوقت أي في الدنيا بطريق الكناية بنعم جليلة كثيرة جدًّا ذاتية وخارجية دنيوية ودينية موصلة إلى السعادة الأخروية الأبدية، على ما لا يخفى .كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾،[1542] (**تربو**) أي تزيد في الفضل والشرف (**كلّ شكران**) أي على جميع أنواع الشكر القلبي واللساني والجوارحي طول عمرنا[1543] في الدنيا، فلا يمكن المعاوضة الحقيقيّة، على ما لا يخفى، مع أنّ كون العباد خالقين لأفعالهم، قد أُبطل فيما تقدم. ومن ثمّ قال بعض المحقِّقين: الحمد والشكر لله تعالى على ما ينبغي[1544] لا يمكن لنا أصلا،[1545] فضلا عن المعاوضة والمساواة إما لأن الحمد والشكر كما ينبغي يستلزم التسلسل[1546] في المحامد والشكور بناء على أنّ الحمد والشكر من النعمة أيضا. فلا بدّ لهما من حمد وشكر وهلم جرا إلى غير النهاية. وإما لأن نعم الله علينا في الكثرة والجلالة بحيث لا يقاومها حمد حامد، ولا يوازنها شكر شاكر في الدنيا، فضلا عن الآخرة التي لا انتهاء لنعمها الصافية، ولا انقضاء للذائذها[1547] الباقية. اللهم يسر لنا وأصدقائنا وتلاميذنا[1548] وأحبابنا.[1549]

[1538] ع: باخبارنا.

[1539] ح + الله.

[1540] ب: أي.

[1541] ب – له.

[1542] سورة إبراهيم، 34/14.

[1543] ب: عمر.

[1544] ع + الله.

[1545] ح – أصلا.

[1546] ب: التامل.

[1547] ب: للذ شذ نها، وفي هامش ب: للذي شذ منها؛ ح: للذاتها..

[1548] ب ع: تلامذتنا.

[1549] ب: وأحبابنا؛ ع: احبائنا.

وهذا التقرير هو الموافق للواقع والمطابق للنصوص والملائم للعقول، ودالٌّ على بطلان ما زعمه المعتزلة بالضرورة، على ما لا يخفى هذا. ولكن قرَّر الخيالي جلبي هكذا: «إنّ طاعات[1550] العبد وإن كثرت لا تفي شكر[1551] ما أنعم الله عليه في وقت ما من النعم الدنيوية، فكيف يستحق عوضًا عنها [54و]في الآخرة من النعم الأخروية؟»[1552] وهذا هو المشهور بين الناس والصوفية، فيرِد عليه أنّه يجوز؛ بل الظاهر أن يكون الطاعات لكونها تعظيما لله تعالى، ومقصودا بها تحصيل رضاء الله المنعم العظيم وافية؛ بل أوفى في[1553] شكر[1554] ما أنعم الله تعالى علينا في وقت من الأوقات من النعم[1555] الدنيوية لكونها تلذذا نفسانيا، ومقصودا بها تحصيل[1556] رضاء النفس الأمّارة، على ما لا يخفى. ويدلُّ عليه قوله عليه السلام: «إذا قال العبد الحمد لله، قال الله تعالى: أعطيت عبدي من النعمة ما لا قدر له، وأعطاني من الحمد ما لا حدَّ[1557] له.»[1558] وفي رواية: «ما[1559]أنعم الله على عبد نعمة فقال: الحمد لله إلا أدَّى شكرها. وإن قالها الثانية، جدَّد الله ثوابها، وإن قالها الثالثة، غفر الله ذنوبه»[1560] ويدلُّ على ذلك أمثال قوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ﴾[1561] الآية، وأمثال قوله عليه السلام:[1562] «الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه أو عالما أو متعلما».[1563] فتبصَّر، ولا تغفل، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[1550] ح: طاعة.

[1551] ح: بشكر بعض.

[1552] شرح قصيدة النونية للخيالي جلبي، 111.

[1553] ب ح: أوفى.

[1554] ح: بشكر.

[1555] ب: النعيم.

[1556] ح – تحصيل.

[1557] ح: حمد.

[1558] لم نجد هذه الرواية في كتب الأحاديث.

[1559] ب: من.

[1560] المستدرك للحاكم، 688/1.

[1561] سورة الحديد، 20/57.

[1562] ب – ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ﴾ الآية، وأمثال قوله عليه السلام:

[1563] سنن ابن ماجة، الزهد 4112؛ الجامع الكبير للترمذي، الزهد 2322.

[العفو عن الكفر]

فِي العقلِ غُفرانُ كفْرٍ جائزٌ لكنْ ۞ أَتَى له نصٌّ تَخْلِيدٍ بِنِيرانِ[1564]

وأقول: اعلم أنّه ذهب جمهور أهل السّنّة إلى أنّ غفران الكفر[1565] جائز في نفسه عقلا، لما أنّ العقاب الأبدي في مقابلة حقّه تعالى، فله أن يسقطه. فلا معقِّب لحكمه، وهو أحكم الحاكمين. ولكنه ممتنع سمعا بالنصوص المحكمة، بحيث لا يجوز تأويلها بوجه أصلا،[1566] على ما لا يخفى، من أمثال قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾،[1567]﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾،[1568] ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾،[1569] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ۞خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ﴾،[1570] إلى نحو ذلك. وزعم جمهور المعتزلة، وبعض الماتريدية القائلين بالحسن والقبح العقليين: أنّه غير جائز [54ظ]عقلا أيضا، لأنه مخالف لحكمة التفرقة بين من أحسن غاية الإحسان وبين من أساء غاية الإساءة. والجواب بعد تسليم ذلك: إنّ الحكمة[1571] وإن اقتضت التفرقة في العقل، فيجوز أن يدخل المحسن في الجنة ابتداء، ثم يدخل المسيء بها بعد أزمنة متطاولة. أو يدخلهما معا ولكن يعطي للمحسن[1572] درجات لا ينالها المسيء أصلا. أو يدخل المحسن في الجنة ولا يدخل المسيء في الجنة ولا[1573] في النار. وفي كلام المصنّف إشارة إلى ردِّه، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[الجنة والنار]

أُعِدَّتِ الجنَّةُ استدْعَى تكوُّنُها ۞ ونَقْلُ آدمَ منها بعد إسكانِ

[1564] ع: نيران.

[1565] ح: كفران.

[1566] ح – أصلا.

[1567] سورة النساء، 56/4.

[1568] سورة البقرة، 167/2.

[1569] سورة التغابن 5/64؛ وفي مواضع متعددة.

[1570] سورة البقرة، 161/2.

[1571] ح – إنّ الحكمة.

[1572] ح: المحسن.

[1573] ب – يدخل المسيء في الجنة ولا.

وأقول: اتفق أهل السنّة وكثير من الفرق الإسلاميّة على أنّ الجنة والنار اللتين هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان الآن؛ بل قيل: قبل زمان آدم عليه السلام؛ لأن الله تعالى أخبر عنهما بلفظ الماضي في مواضع لا تحصى. كقوله تعالى في حقِّ الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾،[1574] ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾،[1575] وفي حقّ النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾،[1576] ﴿وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ﴾؛[1577] ولأن الله تعالى نقل آدم وحواء منها إلى الأرض بعد إسكانهما فيها، كما في البقرة.[1578] ولما لم يتحقق هنا القائل بالفصل كان[1579] ثبوت الجنة ثبوتا للنار.[1580] وقد جاء كثير من الأحاديث دالَّة على ذلك، وعليه أيضا إجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين. وزعم جمهور المعتزلة أنّهما لم[1581] تخلقا[1582] بعد؛ بل إنهما[1583] تخلقان[1584] يوم العرض والجزاء، بناء على أنّ خلقهما الآن عبث لا فائدة فيه. ولا يخفى بطلانه. وزعم الزمخشري أنّ الجنة لم تخلق بعد. والمراد بما دخل بها آدم بستانا[1585] بأرض فلسطين خلقه[1586] الله تعالى امتحانا لآدم. وحمل الإهباط على الانتقال إلى أرض[1587] الهند. وقال العلامة السعد: ولا يخفى عليك أنّ هذا تلاعب بالقرآن والدين، وخرق لإجماع المسلمين بمجرّ ضد توهّمه ومحض تخيُّله[1588] تطبيقا لمذهبه[1589] [55و]الباطل[1590] ومشربه العاطل، على ما

[1574] سورة آل عمران، 133/3.

[1575] سورة الشعراء، 90/26.

[1576] سورة آل عمران، 131/3.

[1577] سورة الشعراء، 91/26.

[1578] لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ (سورة البقرة، 36/2) أو يشير إلى قوله تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (سورة البقرة، 38/2).

[1579] ع: بالفضل.

[1580] ع: بثبوت النار.

[1581] ح: لا.

[1582] ب: تحققا.

[1583] ع ح: أنما.

[1584] ب: تحققان.

[1585] ع: بستان.

[1586] ع ح: خلقها.

[1587] ع ح: الأرض.

[1588] ع ح – ومحض تخيله.

[1589] ع ح: لمذهبه.

[1590] ب: البطلان.

هو دأبه في أمثاله بلا صارف قويّ، فضلا عن قطعيّ.[1591] وقد قال الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره[1592] **الكبير** في سورة آل عمران وفي سورة فصلت: وقد وقع صاحب الكشاف في سفاهة عظيمة، فالأولى أن لا يُلتفت إلى كتابه[1593]. وإن كان قد سعى سعيا حسنا فيما يتعلّق بالألفاظ، إلا أنّ هذا المسكين[1594] بعيد عن المعاني، لاسيما عن العقائد الحقة[1595] التي عليها[1596] جماهير أهل السّنّة، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

نعيمُها أبديٌّ لا زوالَ له ۞ وأكلُها دائمٌ لا أنَّه فانِ

وأقول: (**نعميها أبديٌّ**) بحسب الأنواع المتحقّقة[1597] في ضمن الأشخاص المتجدّدة إلى غير النهاية. بمعنى غير[1598] الواقفة عند[1599] حدٍّ أصلا؛ لا بمعنى الغير المنحصرة في عدد أصلا، وإلا فبرهان التطبيق يخالفه ويبطله.

وقوله: (**لا زوال له**) أي بهذا المعنى تأكيد لما قبله؛ للاهتمام وللإشارة إلى الردِّ على كثير من الملاحدة القائلة بزواله.[1600] (**وأُكُلها**) بضمتين[1601] بمعنى المأكول. (**دائم**) بالدوام التجدُّدي. (**لا أنه**[1602] **فان**) ومنتف بعد أزمان كثيرة كما زعموا،[1603] ويدلُّ على ذلك النصوص القرآنية المحكمة والأحاديث الصحيحة المثبتة،[1604] وإجماع الأنبياء عليهم السلام؛ كأمثال قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا

[1591] شرح المقاصد للتفتازاني، 108/5-109.

[1592] ح: تفسير.

[1593] ع: في كتابه.

[1594] ع: الملكين.

[1595] ب: الحقيقة.

[1596] ب: عليه.

[1597] ع ح: لمتحققة.

[1598] ع – غير.

[1599] ب – عند.

[1600] ع ح: بزوالها.

[1601] ع: وقوله: واكل بتضمين.

[1602] ع: لأنه.

[1603] ع + المبالغة في ذلك.

[1604] ع: المثبة.

وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾،[1605] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾، إلى قوله تعالى: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورا۝إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا﴾،[1606] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ [55ظ]نُزُلًا۝خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾،[1607] إلى غير ذلك مما لا يحصى. وأمثال قوله عليه السلام كما في الصحيحين عن أبي[1608] موسى الأشعري رضي الله: «إنّ للمؤمن في الجنة لخيمة من لؤلؤة واحدة مجوّفة عرضها –وفي رواية طولها– ستون ميلا في كلّ زاوية منها للمؤمن أهل لا يراهم الآخرون يطوف عليهم المؤمن.»،[1609] «وجنتان من فضة آنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن.»،[1610] وقوله عليه السلام كما في رواية الترمذي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه ونعمه وخدمه مسيرة ألف سنة؛ وأكرمهم على الله لمن ينظر إلى وجهه تعالى غدوة وعشيا. ثم قرأ: وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»[1611] وقوله عليه السلام أيضا في رواية الترمذي عن أبي سعيد رضي الله عنه: «أدنى أهل الجنة منزلة الذي له ثمانون ألف خادم، واثنتان وسبعون زوجة، وتنصب له قبة زبرجد ولؤلؤ وياقوت، كما بين الجابية وصنعاء»،[1612] إلى غير ذلك مما لا يحصى ولا[1613] يستقصي. فلعلّ المراد بمسيرة ألف سنة كناية عن كمال الوسعة، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[أهل الكبائر]

أهلُ الكبائرِ غيرُ التَّائِبِينَ لهمْ ۝ رَجَاءُ عفْوٍ[1614] بِرَغْمِ الحاسدِ الشّانِ[1615]

[1605] سورة البقرة، 25/2.

[1606] سورة الإنسان، 5/76-22.

[1607] سورة الكهف، 107/18-108.

[1608] ع: هي أن.

[1609] صحيح البخاري، بدء الخلق 3243؛ صحيح مسلم، الجنة وصفة نعيمها وأهلها 23.

[1610] صحيح البخاري، التفسير 4878؛ صحيح مسلم، الإيمان 296.

[1611] الجامع الكبير للترمذي، تفسير القرآن 3330؛ روي هذا الحديث عن ابن عمر رضي الله عنه؛ سورة القيانة، 22/75.

[1612] مسند أحمد، 250/18؛ صحيح ابن حبان، 414/16.

[1613] ع – يحصى ولا.

[1614] ع: عفوهم.

[1615] ح: الثان.

وأقول: واعلم أن الكبيرة في المختار: ما قرن به حدٌّ أو لعن أو وعيد شديد، كقتل النفس بغير حقٍ والزنا واللواطة والظلم للعباد وعقوق الوالدين المسلمين وأكل الربى والسرقة وشرب الخمر وكتمان الشهادة وشهادة الزور وأخذ الرشوة والسعاية عند السلطان ومنع الزكاة وترك الصلاة والصوم، إلى نحو ذلك مما لا يحصى، كأصول الأخلاق الذميمة ونحوها. حتى قالوا: إنّها إلى[1616] سبعمائة أقرب من سبعين. وقيل: [56و] كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة. وكلّ ما ستغفر عنها فهي صغيرة. وقيل: إنهما[1617] أمران إضافيان. ثم قال علماء أهل السّنّة: إنها لا تخرج العبد من الإيمان كما زعمه المعتزلة[1618] والقائلة بكفر العاصي مطلقا؛ لأن حقيقة[1619] الإيمان هو التصديق القلبي في المختار، فلا يخرج العبد عن الاتصاف به إلا بما ينافيه، ومجرَّد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو أنف أو كسل خصوصا، إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه.

ومن ثم أطلق المؤمن كثيرا على العاصي في الآيات والأحاديث، على ما لا يخفى. نعم، إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف[1620] كان كفرا لكونه علامة للتكذيب، كسجود الصنم وإلقاء المصحف في القاذورات والتلفُّظ[1621] بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالأدلة الشرعية أنّه كفر.

أيضا الإجماع من الصحابة والتابعين قد وقع بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة، والاستغفار لهم، مع العلم بارتكابهم الكبائر، بعد الاتفاق على أنّ ذلك لا يجوز لغير المؤمن لأمثال[1622] قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾،[1623] فإنّ الإجماع قد وقع على ظواهرها أيضا قبل ظهور المخالفين.

فاذا عرفت هذا فمعنى البيت (**أهل الكبائر غير التائبين**) حاصل (**لهم**) قبل الموت وبعده عندنا بسبب هذه الأدلة الأربعة. (**رجاء عفو**) من الله تعالى (**برغم الحاسد**) أي على رغم أنف المعتزلة[1624] الحاسد لأهل

[1616] ح – إلى.

[1617] ع ح: أنهما.

[1618] ع + القابلة بالواسطة ولا تدخل في الكفر كما زعمه الخوارج المنكرة لها؛ ح: القائلة بالواسطة ولا تدخله في الكفر كما زعمه الخوارج المنكرة لها.

[1619] ب: الحقيقة.

[1620] ع: أو الاستخفاف.

[1621] ع: والتلفيظ.

[1622] ع: ومثل؛ ح: ولأمثال.

[1623] سورة النساء، 4/48-116.

[1624] ع ح: المعتزلي.

السنّة. **(الشان)**[1625] الباغض لهم لسوء[1626] ظنهم أنّهم على خلاف الحقّ، حيث زعموا أنّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر؛ بل فاسق، وأنه إن مات بلا توبة فمخلَّد في النار؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾،[1627] ولقوله عليه السلام: «لا يزني الزاني وهو مؤمن».[1628]

والجواب: أنّ المراد بالفاسق في الآية هو الكافر حملا [56ظ]على الكامل في الفسق. والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي، جمعا بين الأدِلَّة، ولذا[1629] قال عليه السلام: «من قال لا اله إلا الله، دخل الجنة. قال أبو ذر: وإن زنى وإن سرق يا رسول الله؟ قال عليه السلام: وإن زنى وإن سرق. ثم قال: وإن زنى وإن سرق يا رسول الله؟ قال عليه السلام: وإن زنى وإن سرق. ثم قال: وإن زنى وإن سرق يا رسول الله؟ قال عليه السلام: وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر.»[1630] وفي كلام المصنّف إشارة إلى هذا، فتبصر، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

إذْ لا عُقوبةَ تُعْفَى عنْدَه معها ۞ ولمْ تُقَيَّدْ بها آياتُ غُفرانِ

وأقول: واعلم أنّ المعتزلة[1631] لما زعموا أنّ التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب، وكان أصل العفو[1632] ثابتا[1633] بظواهر آيات الغفران التي عليها الأحاديث والإجماع؛ أشار بهذا البيت إلى ردهم في قولهم[1634] بعدم عفو غير التائب. فمعنى البيت: أهل الكبائر غير التائبين، لهم رجاء عفو. **(إذ لا عقوبة تعفى عنده)** أي عند الحاسد الشان[1635] **(معها)** أي مع التوبة، فحينئذ لا معنى للعفو[1636] الثابت بالنصوص، ولأنه **(لم تقيّد بها)** أي بالتوبة **(آيات غفران)**، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ

[1625] ع: الثاني.
[1626] ب: سوء.
[1627] سورة السجدة، 18/32.
[1628] صحيح مسلم، الإيمان 100؛ الجامع الكبير للترمذي، الاستئذان 2625.
[1629] ب ع + لما.
[1630] صحيح البخاري، اللباس 5827.
[1631] ح – أنّ المعتزلة.
[1632] ع – العفو.
[1633] ب: ثابت.
[1634] ح – في قولهم.
[1635] ح: الثاني.
[1636] ع: لعفو.

يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾،[1637] وقوله تعالى: ﴿يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾،[1638]ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إنّه هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾،[1639] وعلى ظواهرها الأحاديث والإجماع، على ما لا يخفى، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[الشفاعة]

ولا يَخُصُّ أحاديثُ الشَّفاعةِ ما ۞ ليستْ تَعُمُّ لأوقاتٍ[1640] وأعْيانِ

وأقول: واعلم أنّ علماء أهل السّنّة ذهبوا إلى أنّ الشفاعة للعصاة[1641] لدفع العذاب، وللصلحاء[1642] لرفع الدرجات؛ حقٌّ لمن أذن له الرحمن من الأنبياء والعلماء والشهداء والصلحاء؛ لقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾،[1643] وقوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي [57و]يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾،[1644] ولقوله عليه السلام: «ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»،[1645] وهذا حديث صحيح مشهور؛ ولقوله عليه السلام: «يشفع يوم القيامة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء.»؛[1646] بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى. وهذا يدلُّ على عفو مرتكب الكبيرة بلا توبة أيضا.

وزعم المعتزلة أنّ الشفاعة للصلحاء لرفع الدرجات فقط بقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾،[1647] وبقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾.[1648] والجواب: أنّها لا تدلُّ على[1649] عموم الأشخاص، ولو سلّم فلا تدلُّ على

[1637] سورة النساء، 48/4-116.

[1638] سورة آل عمران، 129/2؛ ب - وقوله تعالى: ﴿يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾[1638].

[1639] سورة الزمر، 35/39.

[1640] ح: بأوقات.

[1641] ع + مطلقا.

[1642] ع + كذلك.

[1643] سورة طه، 109/20؛ ح - لقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾.

[1644] سورة البقرة، 255/2.

[1645] المعجم الأوسط لأبي القاسم الطبراني، 106/6.

[1646] سنن ابن ماجة، الزهد 4313.

[1647] سورة البقرة، 48/2.

[1648] سورة غافر، 18/40.

[1649] ب ع - على.

عموم الأوقات، ولو سلِّم فلا تدلُّ على عموم الأمكنة، ولو سلِّم فلا تدلُّ على عموم الأحوال، ولو سلِّم فيجب تخصيصها بالكفار جمعا[1650] بين الأدلة، على ما لا يخفى. فمعنى البيت (**ولا يَخُصُّ أحاديث الشفاعة**) أي ولا يجعلها خاصَّة للشفاعة للصلحاء لرفع الدرجات على ما زعموا (**ما**)[1651] أي آيات، مثل هاتين الآيتين ليست تعم لأوقات وأعيان، أي أشخاص، وكذا ليست[1652] لأمكنة وأحوال[1653] على ما عرفت، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

وللرَّسولِ بلْ الأخيارِ كلِّهِمْ ۞ شفاعةٌ لِعُصَاةٍ عنْدَ رحْمٰانِ

وأقول: وهذا[1654] البيت كالتفصيل لما قبله[1655] وللتصريح بردِّ زعم المعتزلة،[1656] ولذا خصَّ الشفاعة للعصاة والأولى وللرسل؛[1657] بل للأنبياء. وقد قيل: أنّه عليه السلام مشفَّع في جميع الإنس والجن، إلا أنّ شفاعته في الكفار بتعجيل[1658] فصل القضاء، فيخفَّف عنهم أهوال يوم القيامة، وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات. فشفاعته عليه السلام عامة كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾،[1659] وقد ورد في الحديث أيضا: «أنّ الله تعالى يقول له: اشفع تشفَّع وسل تعْط. وهو عليه السلام لا يرضى إلا بإخراج[1660] [57ظ]من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان».[1661] وهذا هو الشفاعة الكبرى، التي خصَّ بعض العلماء المقامَ المحمودَ بها، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[1650] ع: جميعا.

[1651] ع – ما.

[1652] ب – الآيتين ليست تعم لأوقات وأعيان أي أشخاص وكذا ليست.

[1653] ب: الأحوال.

[1654] ع: هذا.

[1655] ب: قبل.

[1656] ع: والأولى وللرسل؛ وللأنبياء ولذا خص الشفاعة للعصاة.

[1657] ب: وللرسول.

[1658] ع: كتعجيل؛ ح: تعجيل.

[1659] سورة الأنبياء، 108/21.

[1660] ع: بالإخراج.

[1661] مسند أحمد، 213/21؛ صحيح البخاري، التوحيد 1853.

[المسائل المختلفة]

[دعاء الأحياء للأموات]

ولِلدُّعاءِ لِأَمْواتٍ وأحْياءٍ ۞ منافعٌ شُوهِدَتْ في بعْضِ أحْيانِ

وأقول: واعلم أنّه قال علماء أهل السّنّة: «أنه تعالى يجيب الدعوات، ويقضي الحاجات»، لقوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾،[1662] ولقوله عليه السلام: «يستجاب دعاء العبد ما لم يدعو بإثم أو[1663] قطيعة رحم ما لم يستعجل»،[1664] ولقوله عليه السلام: «إنّ ربكم حييٌّ كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرا.»[1665] والعمدة في قبول الدعاء: صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب؛ لقوله عليه السلام: «ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا أنّ الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه.».[1666] وقال كثير من العلماء: «إن الاستجابة إما بإعطاء ما سأل بعينه أو بخير منه أو بمثله أو برفع الدرجة أو بعفو السيئة»، ثم قالوا: «إن الدعاء والصدقة للأموات وللأحياء منافع لهم»، على خلاف المعتزلة؛ لما ورد في الأحاديث من الدعاء للأموات والأحياء خصوصًا في صلاة الجنازة. وعن سعد بن عبادة أنّه قال: «يا رسول الله إن أم سعد ماتت فأي الصدقة أفضل؟ فقال: الماء، فحفر بئرا. وقال: هذه لأم سعد»،[1667] إلى نحو ذلك مما لا يخفى على المتتبعين.[1668] والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

قال المصنّف رحمه الله:

[الإيمان]

وليْسَ يَدْخلُ في الإيمانِ أعمالٌ ۞ بلْ ليسَ ذا غيرَ تصْديقٍ وإذْعانِ

[1662] سورة غافر، 60/40.

[1663] ح: و.

[1664] صحيح مسلم، الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار 92؛ صحيح ابن حبان، 164/3.

[1665] المعجم الأوسط لأبي القاسم الطبراني، 31/5.

[1666] الجامع الكبير للترمذي، الدعوات 3479.

[1667] سنن أبي داود، الزكاة 1681.

[1668] ع: المتقين.

وأقول:[1669] إنّه ذهب علماء أهل السّنّة إلى أنّ (**الإيمان**) في اللغة: هو التصديق الاختياري الذي هو فعل من أفعال القلوب، وجعل أحد أمينا.[1670] وشرعا: هو التصديق اللغوي الاختياري بجميع الأحكام الشرعية التي جاء بها نبينا عليه السلام من عند الله تفصيلا فيما عُلِم تفصيلا[1671] [58و]وإجمالا فيما عُلِم إجمالا. وكفاية الإجمالي[1672] إنما هي في الدخول لا في البقاء، فتبصَّر. وقيل: هو التصديق الاصطلاحي المنطقي بها،[1673] الذي هو قسم من العلم[1674] عند المحقِّقين؛ لما يدلُّ عليه ظواهر النصوص؛ مثل قوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾،[1675] ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾،[1676] وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾،[1677] وقوله عليه السلام: «اللهم ثبِّت قلبي على دينك»،[1678] أي على تصديق دينك. وزيادة الإيمان ونقصانه على هذا قوته وضعفه، أو زيادة متعلّقه ونقصانه،[1679] كما في إيمان الأنبياء عليهم السلام وأمتهم، وفي إيمان الصديقين وغيرهم. ومجموع التصديق والإقرار عند جمهور الخلف لما أنّ النبي عليه السلام وأصحابه لم يكتفوا بمجرد التصديق؛ بل طلبوا الإقرار أيضا. ومجموع التصديق والإقرار والعمل الصالح عند جمهور السلف والمعتزلة والخوارج لما أنّ النصوص دلَّت على زيادته بزيادة[1680] الأعمال ونقصانه بنقصانها، إلا أنّ السلف ذهبوا إلى أنّ الأعمال أجزاء فرعية مكمِّلة، وهما ذهبا إلى أنّها أجزاء أصلية مقوّمة. والمصنّف اختار مذهب المحقِّقين. ولكن قوله: (**وإذعان**) يدلُّ بظاهره[1681] على أنّه اختار،[1682] أنّ التصديق اصطلاحي اضطراري، كما اختاره

1669 ع ح + واعلم.
1670 ب: أينما.
1671 ح – تفصيلا.
1672 ع – وكفاية الإجمالي.
1673 ع: لها.
1674 ع: العلوم.
1675 سورة المجادلة، 22/58.
1676 سورة النحل، 106/16.
1677 سورة المائدة، 41/5.
1678 سنن ابن ماجة، الدعاء 3834.
1679 ح: أو نقصانه.
1680 ع – بزيادة.
1681 ب ح: بظواهره.
1682 ب: اختيار.

السعد في **شرح العقائد**؛[1683] لا لغوي اختياري كما اختاره الجمهور وصدر الشريعة.[1684] كما[1685] قال أصحابنا في ردِّ أهل القدر: «أن الإيمان هو المعرفة»؛ أنه فاسد؛ لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة[1686] محمّد عليه السلام كما كانوا يعرفون أبناءهم،[1687] مع القطع بكفرهم لعدم تصديقهم باختيارهم. فتبصَّر، ولا تغفل، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

والشَّرْعُ قدْ عَدَّ شَدَّ المرْءِ زُنَّارًا ۞ دليلَ جَحْدٍ كتعْظيمٍ لِأوْثانِ[1688]

وأقول: وكان هذا البيت جواب سؤال مقدر[1689] من طرف المعتزلة والخوارج القائلين: «بأن الأعمال الصالحة[1690] داخلة في أصل الإيمان»، لما أن[1691] تارك بعض الأعمال كما [58ظ]في شادِّ الزنار بالاختيار بدون الإكراه ومعظِّم[1692] الأوثان كذلك يكفر لذلك، وإلا فلا يكفر بأفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقَّق منه[1693] التكذيب والإنكار بالقلب. وحاصل الجواب أنّه لا شكَّ أنّ من المعاصي ما جعله الشارع أمارة التكذيب، وعُلِم كونه كذلك بالأدلة الشرعية كشدِّ الزنار بالاختيار وكتعظيم الأوثان وإلقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بالكفر[1694] وبالجملة تعظيم ما حقّره الشرع[1695] وتحقير ما عظمه؛ لا كما[1696]

[1683] شرح العقائد للتفتازاني 274-281.

[1684] عبيد الله بن مسعود بن عبيد الله بن محمود صدر الشريعة المحبوبي، عالم محقق، وحبر مدقق. له تصانيف مفيدة، منها: التنقيح في أصول الفقه وشرحه المسمى بالتوضيح، وشرح الوقاية، واختصر الوقاية. تاج التراجم في طبقات الحنفية، ابن قطلوبغا، 13/1.

[1685] ع ح: لما.

[1686] ع: بنبوة.

[1687] كما دلت عليه آيتين: (سورة البقرة، 146/2؛ سورة الأنعام، 20/6) ب: أنبيائهم؛ ح – أبناءهم.

[1688] ع: الأوثان.

[1689] ح: جوابا لسؤال مقدرة.

[1690] ح: الصالحين.

[1691] ب – أن.

[1692] ع: تعظيم.

[1693] ح: عنه.

[1694] ع ح: بألفاظ الكفر.

[1695] ح: الشارع.

[1696] ب ع: لما.

زعمتم،[1697] ولذا قال المرحوم في **الطريقة**: («لإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان عند عدم المانع حقيقة وحكما أو حكما فقط». فتبصَّر،[1698] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[الإسلام والإيمان]

ولا يُغايرُ إيمانٌ وإسْلامٌ[1699] ۞ ولمْ يكنْ لهما في الشَّرْعِ حُكْمانِ

وأقول: واعلم أنّ (**الإسلام**) في اللغة: الانقياد والإخلاص، وفي الشرع له أربعة معان في المشهور: عند[1700] الجمهور مرادف للإيمان، وعند البعض لازم مساو له على أنّه الانقياد الباطني لأوامره ونواهيه تعالى بعد التصديق بذلك، وكثيرا ما يطلق على إظهار شعائر الإسلام بشرط الإيمان كما في حديث جبريل عليه السلام، وعلى الدين المحمّدي الكامل كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾[1701]

فقوله: (**ولم يكن لهما في الشرع حكمان**) مبنيّ على المعنيين الأولين. وبالجملة لا يصحُّ في الشرع أن يحكم على أحد: بأنه مؤمن، وليس بمسلم؛ أو مسلم، وليس بمؤمن. ولا نعني بوحدتهما سوى[1702] هذا، سواء كانا[1703] مترادفين،[1704] أو متساويين بطريق الحمل أو بطريق التحقق.[1705] قال علامة السعد في **شرح العقائد**: «فإن قيل: قوله عليه السلام: «الإسلام أن تشهد أن لا اله إلا الله وأنّ محمّدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجُّ البيت إن استطعت إليه سبيلا»[1706] دليلٌ على[1707] أنّ الإسلام هو الأعمال؛ [59و]لا التصديق[1708] القلبي. قلنا المراد ثمرات الإسلام[1709] وعلامته ذلك. وهذا[1710] كما

[1697] ع + بشر.
[1698] ح + ولا تغفل.
[1699] ع: والإسلام.
[1700] ع ح: فعند.
[1701] سورة آل عمران، 19/3.
[1702] ح: سواء.
[1703] ب: كان.
[1704] ع: مرادفين.
[1705] ع: التحقيق.
[1706] صحيح مسلم، الإيمان 1؛ سنن أبي داود، السنة 4695.
[1707] ب: إلى.
[1708] ع: لتصديق.
[1709] ع – الإسلام.
[1710] ح: وهكذا.

قال عليه السلام: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا اله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[1711] انتهى فتبصَّر. فعلى هذا ما اشتهر بين الناس[1712] شرط الإسلام خمسة غلط، أو[1713] مبنى على الادعاء، والا فهي ثمرات كبيرة وعلائم عظيمة للإسلام، كما لا يخفى على الأعلام، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[إيمان المقلّد]

ولِلْمُقَلِّدِ إيمانٌ يُثابُ به ❁ وإنْ يَكُ عاصيًا في تَرْكِ إيقانِ[1714]

وأقول: اختلفوا في إيمان الجاهل المقلِّد الذي يصدّق الأحكام الشرعية الاعتقادية تقليدا للعلماء، بلا سعي في معرفتها بالأدلة اليقينية[1715] في أصول العقائد الدينيّة؛ ولو إجمالية كجهلة العوام وبطلة أهل السوقة الهوام. فقال جمهور علماء أهل السنّة: إنّ إيمانهم الإجمالي التقليدي صحيح عند الله تعالى، يثابون به[1716] بدخول الجنة لاكتفاء النبي عليه السلام وأصحابه عن جهلة الأعراب بذلك، ولعموم البلوى ووجود الحرج العظيم في التفصيل التحقيقي، على ما لا يخفى. ولكنهم عاصون جميعا في تركهم معرفتها اليقينية بتعلُّم الأدلة وكيفية دلالتها؛ ولو في الجملة؛ لأنهم لم يخلقوا عبثا ولم يتركوا سُدًى، مع أنّ المقصد الأقصى للمؤمن هو تحصيل العقائد تحقيقا[1717] والتلذّذ بنعيم الجنة غدا، على ما لا يخفى. ونقل قول[1718] عن الأشعري بعدم صحته أصلا، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

لا عُذْرَ منْ عاقلٍ في جهْلِ خَالِقِهِ ❁ إنْ نالَ مدَّةَ فكْرٍ عنْد نُعْمَانِ

[1711] صحيح ابن حبان، 420/1؛ شرح العقائد للتفتازاني 291-292.

[1712] ب: الإنسان؛ ع ح + أن.

[1713] ب – أو.

[1714] ح: إمعان.

[1715] ع: اليقينيات.

[1716] ح – به.

[1717] ع: يقينا.

[1718] ب – قول.

وأقول: واعلم أنهم[1719] اختلفوا أيضا فيمن نشأ[1720] على شاهق جبل، ولم يسمع صيت الإسلام. فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري ومن تبعه في ذلك: إنّه مؤمن عند الله تعالى، ولو اِتصف بالكفر؛ لعدم استقلال عقله [59ظ]بمعرفة الصانع وكمالاته، ولعدم الحسن والقبح العقليين، فهو معذور مطلقا؛ ولقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾،[1721] وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي نقلا عن الإمام الأعظم ومن تبعه في ذلك: إنّه مؤمن إن صدّق وجود الصانع وكمالاته العظيمة؛[1722] مثل كمال قدرته وغاية علمه وشمول رحمته، ونحو ذلك من الظواهر الإلهية، بعد مشاهدة هذا العالم البديع بعد[1723] أن نال مدَّة فكر؛ وكافرٌ إن لم يصدّق ذلك بعدها لاستقلال[1724] عقله بذلك، ولأن الرسول في الآية شامل للعقل وللحسن والقبح العقليين، ويجوز أن يراد بالعذاب: العذاب على الفروع والأصول التي لم يستقلَّ العقل في معرفتها. وقال غالب الحنفية: إنه مؤمن إن صدق ذلك أو لم يصدّق، ولم يتصف بكفر صريح، وكافر إن اتصف به وهو الظاهر. كذا في **التلويح والمرآة** والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[سقوط الأمر والنهي عن العبد]

ولَيْس مرْتَبَةٌ لِلعبْدِ مُسْقِطَةً ۞ تكليفَهُ كَمَجَانِينٍ وصِبْيانِ

وأقول: اعلم أنّه قال كافة علماء أهل السّنّة والجماعة: إن العبد مادام عاقلا بالغا لا يصل بأنواع الرياضات وأصناف التجرُّدات إلى مرتبة يسقط عنه الأمر والنهي والتكاليف الشرعية لعموم الخطابات الواردة في التكاليف[1725] وإجماع المجتهدين على ذلك، ولأن أكمل الناس في المحبة لله والإيمان بالله هم الأنبياء عليهم السلام، لاسيما حبيب الله عليه السلام، مع أن[1726] التكاليف في حقّهم أتم وأكمل، وأما قوله عليه السلام:

[1719] ب ع: أنه.

[1720] ع: شاء.

[1721] سورة الإسراء، 15/17.

[1722] ب: كمالات العظيم.

[1723] ب – بعد.

[1724] ب: بعدم استقلال.

[1725] ب: التكاليفات.

[1726] ب: أنه.

«إذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب.»[1727] فمعناه: أنه[1728] عصّمه الله[1729] من الذنوب، فلم يلحقه ضررها.[1730]

وذهب غلاة الملاحدة الصوفية إلى أنّ العبد إذا ارتقى إلى العلم الباطن والسر النافع الذي هو مقام الفناء[1731] في التوحيد، بحيث يضمحلّ ذاته في ذاته تعالى، وصفاته في صفاته تعالى، حتى يتحد معه أو يحلّ فيه أو يظهر على صورته؛ بل يعرف [60و]عيانا أنّ كلّ شيء هو الله تعالى. وعليه محقِّقوهم. ومن ذلك ما قال[1732] رئيسهم لشيخه **التبريزي**: «أنت إلهي الذي أوصلتني إلى الحق. وأنت الحق[1733] الذي أديت حقِّي، حيث علمتني مذهب الوجودية، وعرفتني أنك، وجميع الكائنات إله، ولو لا أنتَ لكنتُ أعتقد كما يعتقد أتباعُ الأنبياء والرسل من أنّ وجود الله هو غير وجود الكائنات، وأنه خالق[1734] للمخلوقات، وحينئذ كنتُ من القاصرين الغافلين، لا من المحقِّقين الواصلين». ومنه قول رئيسهم ابن العربي الطائي في **فصوصه** الردئ: «كل منْ اِدّعى الألوهية فهو صادق في دعواه، وكلّ من عبد الأصنامَ فقد عبد الله، لكن أخطأ الطريقة؛ لأنه قصر العبادة على الأصنام، ولم يعبد كلّ الأشياء. وإن الحقّ المنزَّه هو الخلق المشبَّه»[1735] إلى نحو ذلك من الكفريات القبيحة والإلحادات الشنيعة. ثم قالوا: «كلامنا محمولٌ على ظاهره ولا يجوز تأويله». قبحهم الله ولعنهم.

وقد زعم غالب الصوفية الجهلة، وبعض العلماء الغفلة:[1736] أنّ العبد إذا بلغ غاية المحبة، وصفى قلبه بسبب شدَّة الرياضات في الرباطات، وكثرة المجاهدات في الخلوات، حتى جاوز عالم النفس والهوى بالتجريد، ووصل إلى عالم الحقيقة والفناء في الفناء في التوحيد، وهو كمال استغراق العارف في ملاحظة جناب القدس عند ظهور أنوار التجليات، بحيث يضمحلّ في نظره وجود الكائنات؛ يسقط عنه تناول العادات وأنواع

[1727] حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبو نعيم، (دار الفكر، القاهرة 1416هـ/1996م)، 318/4.

[1728] ب – أنه.

[1729] ع ح – الله.

[1730] ع: ضرها.

[1731] ب ع + في الفناء.

[1732] ع ح + بعض.

[1733] ب – وأنت الحق.

[1734] ب – وأنه خالق.

[1735] ومن عرف ما قررناه في الأعداد وأن نفيها عين ثبتها علم **أن الحق هو الخلق المشبه** وأن كان قد يتميز الخلق من الخالق. فصوص الحكم لابن العربي (ت: أبرار أحمد شاهي وعبد العزيز سلطان المنصوب)، شركة القدس، القاهرة، الطبعة الأولى، 81؛ أيضا أنظر إلى هامش 409-410-414.

[1736] ب: الفضلة.

العبادات لعجزه عن مراعات الجانبين، ويكون عبادته[1737] تفكُّرا وذكرا[1738] قلبيًّا، ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر. واختاره[1739] مشايخ النقشبندية والخيالي جلبي أيضا تقليدا لهم بالاعتساف وقصرا لنظره في أحوال الأنبياء والأسلاف.

وقد قال العلامة السعد في **شرح العقائد**: «وهذا كفر وضلال أيضا فإنّ أكمل الناس في المحبة والإيمان هم الأنبياء، خصوصا حبيب الله [60ظ]تعالى عليه السلام، مع أنّ التكليف في حقّهم أتمّ وأكمل.»[1740] وأيضا لو جاز هذا في الشرع لبيّنة الله تعالى في الكتاب أو بيّنة في السنة أو عالم مجتهد ثقة في اجتهاده كالأئمة الأربعة رحمهم الله تعالى. وقد أشار[1741] المصنّف بهذا البيت إلى ردِّ جميع ذلك. فللّه دره، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله عليه:

[المجتهد يخطئ ويصيب]

قدْ يُخْطِئُ المَرْءُ في فَتْوَاهُ مُجْتهدًا ۞ كحُكْمِ داودَ مَعَ فُتْيَا سُلَيْمانِ

وأقول: اعلم أنّ المجتهد قد يخطئ وقد يصيب عند جمهور أهل السّنّة؛ لأن حكم[1742] الله تعالى في المسائل[1743] الاجتهادية واحد معيَّن، وعليه دليل ظني،[1744] إن وجده المجتهد أصاب، وإن فقده أخطأ. والمجتهد غير مكلف بإصابته لغموضه وخفائه، ولذلك كان المخطئ معذورا؛ بل مأجورا. والدليل على ذلك أمثال قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾،[1745] والضمير للحكومة والفتيا.[1746] وأمثاله قوله عليه السلام

[1737] ب: عادته.

[1738] ح – وذكرا.

[1739] ب: واختياره.

[1740] شرح العقائد للتفتازاني 348.

[1741] ح + إليه.

[1742] ع – بحيث يضمحلّ ذاته في ذاته تعالى...... وقد يصيب عند جمهور أهل السنة لأن حكم.

[1743] ح: مسائل.

[1744] ب: وعليه السلام ظني، وفي هامش ب: والدليل عليه ظني.

[1745] سورة الأنبياء، 79/21.

[1746] ح: أو الفتيا.

أيضا: «إن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة.»،[1747] وفي حديث آخر: جُعل «للمصيب أجرين وللمخطئ أجرا واحدا»[1748] وإن الثابتَ بالقياس ظاهرا ثابتٌ بالنص حقيقة. وقد أجمعوا على أنّ الحقّ فيما[1749] ثبت[1750] بالنص واحد. وأنه لا يفرق[1751] في العمومات الواردة في الشريعة بين الأشخاص. فلو كان كلّ مجتهد مصيبا لزم اِتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين[1752] من الحظر والإباحة والصحة والفساد والوجوب والحرمة إلى نحو[1753] ذلك. هذا وزعم جمهور[1754] المعتزلة وبعض الأشاعرة إلى أنّ كلّ مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب[1755] بناء على أنّه ليس لله تعالى في المسائل الاجتهادية حكم معين قبل اِجتهاد المجتهد؛ بل حكمه[1756] ما أدّى إليه رأى المجتهد.

وذهب بعض الماتريدية والأشاعرة إلى أنّ كلّ مجتهد مصيب بالنظر إلى الدليل بناء على أنّه أقامه على وجهه مستجمعا [61و]لشرائطه[1757] وأركانه. ومصيب أو مخطئ بالنظر إلى الحكم، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[الاستثناء في الإيمان]

لا ينْبغِي الشَّكُّ في الإيمانِ من[1758] أَحَدٍ ۞ وإنْ نَوَى مُنْجِيًا في يوْمِ هِجْرانِ

وأقول: واعلم أنّه إذا وجد من العبد التصديق والإقرار صحَّ له أن يقول: «أنا مؤمن حقا»، ولا ينبغي أن يقول: «أنا مؤمن إن شاء الله تعالى»؛ لأنه وإن كان مراده به التبرك أو التأدّب أو إحالة الأمور إلى مشيئة الله أو الشك في العاقبة أو الشكّ في الإيمان الكامل أو الشك في الإيمان الباقي[1759] المنجي لكنه يوهم الشكَّ

[1747] المعجم الأوسط لأبي القاسم الطبراني، 162/2.

[1748] صحيح ابن حبان، 446/11.

[1749] ح: فيها.

[1750] ع: يثبت.

[1751] ع ح: لا تفرقة.

[1752] ع: بالثنافيين.

[1753] ع: والحرمة ونحو.

[1754] ع – جمهور.

[1755] ب ع – مصيب.

[1756] ع: حكماء؛ ح: حكمة.

[1757] ع: شرائطه؛ ب: بشرائطه.

[1758] ح – من.

[1759] ح – في الإيمان الباقي.

أصل في الإيمان الحالي، وهو كفر في الظاهر. فعلى هذا مراده بقوله (**لا ينبغي الشك**) أي[1760] التكلّم بكلمة الشكِّ؛ لا نفس الشكّ لما عرفت أنّه كفر في الظاهر؛[1761] لأن الثابت المقرر في الأصول وفي الكلام أنّ اليقين الحاصل قبل لا يزول بالشك الطارئ في الحقيقة، وهذا هو الوجه الوجيه في تجديد الإيمان بكلمة الشكِّ. نعم الشكُّ أولا ينافي ثبوت الإيمان، فإن الشكَّ ضدُّ اليقين. وهذا هو منشأ الواقفين[1762] والمنكرين لتجديد الإيمان. فتبصَّر، ولا تغفل، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[اللعن على إبليس]

ولا عِقابَ بِتَرْكِ اللَّعْنِ مِنْ أحدٍ ۞ في حقِّ إبْليسَ وهو[1763] الكافرُ الجانِ

وأقول: واعلم أنّ الأسلم والأولى ترك كثرة اللعن. وهو التبعيد عن رحمة الله العظيمة الدنيوية أو الأخروية[1764] في حقِّ إبليس –عليه اللعنة– وإن كان كافرا قطعيا وصاحب جناية عظيمة، على ما لا يخفى وهذا توطئة لترك كثرة[1765] اللعن على يزيد عليه اللعنة؛[1766] كما هو شأن بعض الغلاة، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[اللعن على يزيد بن معاوية]

فَلَنْ يَزيدَ يزيدٌ منْه مَفْسدةً ۞ فاسْكُتْ ولا تَرْضَ لوْمًا باسْمِ لعّانِ[1767]

وأقول: واعلم انّهم اختلفوا في يزيد بن معاوية رضي الله تعالى عنه ، حتى ذكر في **الخلاصة** وغيرها: «أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجَّاج، لأن النبي عليه السلام نهى عن لعن[1768] المصلين ومن كان من أهل القبلة إذا لم يوجد مكفِّر، والظاهر أنّه عليه السلام نهى عن كثرته؛[1769] [61ظ]لأنه عليه السلام لعن

[1760] ع – أي.
[1761] ح + وإنما قلت في الظاهر.
[1762] ع ح: الوافقين.
[1763] ب ع: فهو.
[1764] ب: والأخروية.
[1765] ح – اللعنة. وإن كان كافرا قطعيا وصاحب جناية عظيمة على ما لا يخفي وهذا توطئة لترك كثرة.
[1766] ع: اللعناء.
[1767] ح: نعان.
[1768] ح – عن لعن.
[1769] ع ح: كثرته.

الراشي والمرتشي والمرائين[1770] ونحوهم. وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنّه كفر حين أمر بقتل الحسين. واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به. وقال العلامة السعد في **شرح العقائد**: «والحقّ أنّ رضاء يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانته لأهل بيت[1771] النبي عليه السلام مما تواتر معناه، وإن[1772] كان تفاصيلها آحادا فنحن لا نتوقف في شأنه؛ بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه.».[1773] وكلام المصنّف يحتمل[1774] المذهبين، كما لا يخفى،[1775] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[الإمامة]

نَصْبُ الإمامِ علينا واجبٌ سمعًا ۞ لِدفْعِ مَظْنونِ إضرارٍ وطُغْيانِ

وأقول: اعلم أنّه يجب على الخلق نصب الإمام سمعا؛ لقوله عليه السلام: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[1776]؛ ولأن الصحابة جعلوه أهم الأمور بعد وفاة النبي عليه السلام؛ حتى قدَّموه على دفنه عليه السلام لما يتوقَّف عليه كثير من الواجبات الشرعية؛ كدفع ضرر مظنون وطغيان مظنون،[1777] وكتنفيذ أحكام المسلمين وإقامة حدودهم، وسدِّ ثغورهم وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم للصرف إلى الغزاة والفقراء، ونحو ذلك مما توقَّف على الإمام.

[1770] ح: الميران بين.

[1771] ع ح: بيته.

[1772] ب – إن.

[1773] شرح العقائد للتفتازاني 344.

[1774] ح – يحتمل.

[1775] ع ح + فتبصر.

[1776] قال الألباني في هذا القول: «لا أصل له بهذا اللفظ»، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، (دار المعارف، الرياض 1412هـ/1492م)، 525/1.

[1777] ب ح – وطغيان مظنون.

ثم اعلم أنّ مسألة الإمامة ليست من العقائد في الحقيقة؛ لكن لَمَّا جعلها الشيعة منها، وزعموا فيها أمورا مخالفة لجمهور أهل السّنّة؛ جرَتْ عادة علماء أهل[1778] الإسلام بإيرادها في آخر العقائد حفظا لعقائد[1779] عامة المسلمين في حقِّ الخلفاء الأربعة، وردًّا على الشيعة وسائر الملاحدة، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[إمامة أبي بكر الصديق]

إمامُنَا بإِشاراتِ[1780] الرَّسولِ أبو ﷺ بكْرٍ كما أجْمَعَ القاصِي مع الدانِ

وأقول: واعلم أنّ الخليفة الحقّ بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر الصديق رضي الله عنه. وليس فيه نصٌّ جلي بطريق العبارة؛ بل ثبت [62و]بإشارات رسول الله عليه السلام، حيث قدَّمه في قريب من وفاته عليه السلام للإمامة في الصلاة، واقتدى به. وجعله وكيله أميرَ الحاجِّ في السنة التي توفي بعدها. وقال في حقّه أنّه: «ما طلع الشمس[1781] ولا غربت على أحد أفضل من أبي بكر الصديق»،[1782] إلى نحو ذلك، وبإجماع الصحابة أيضا، وإن ألوفا كثيرة من الصحابة رضي الله عنهم قد أجمعوا[1783] حين وفاته عليه السلام من الأماكن البعيدة والقريبة في سقيفة بني ساعدة،[1784] فقال الأنصار للمهاجرين: مِنَّا أمير ومنكم وزير،[1785] فقال لهم أبو بكر الصديق: منا الأمراء ومنكم الوزراء، واحتجَّ عليهم بقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش.»[1786] واستقرَّ[1787] رأي هؤلاء الصحابة الكثيرة العظام[1788] بعد المشاورة والمراجعة على خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وأجمعوا على ذلك. وبايعوه وبايعه عليّ على رؤوس الأشهاد بعد توقف منه. ثم دفنوه عليه السلام كما في البخاري ومسلم وسائر كتب الحديث.

[1778] ع – أهل.

[1779] ب – حفظا لعقائد.

[1780] ح: بإشارة.

[1781] ع ح: شمس.

[1782] فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، (جامعة أم القرى، المكة المكرمة 1403هـ/1983م) 352/1.

[1783] ع ح: جمعوا.

[1784] ع: سلمة.

[1785] ع ح: أمير.

[1786] مسند أحمد، 21/33؛ سنن الكبرى للنسائي، (ت: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة – بيروت 1421هـ/2001م)، 405/5.

[1787] ع ح: فاستقر.

[1788] ب – العظام.

ولو لم تكن الخلافة حقًّا له كما زعمه الشيعة لما اتفق عليه الصحابة مع غاية كثرتهم ونهاية عظمهم في معرفة[1789] الحقّ والثبات عليه ومعرفة الباطل والإعراض عنه، ولنازعه[1790] عليّ كما نازعه معاوية ولاحتجَّ[1791] عليهم لو كان في حقّه نصٌّ، كما زعمت الشيعة، وكيف يُتصوّر في حقِّ أصحاب رسول الله عليه السلام الاتفاق على الباطل، والمخالفة لقول رسول الله عليه السلام. ولقد غلا الطوسي اللعين في آخر **التجريد** في حقّ الخلفاء الثلاثة وادعاء النصوص في حقِّ علي على خلاف إجماع الأصحاب. فإن أردت كمال الاطلاع على ملعنته فارجع إليه[1792]، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[إمامة عمر بن خطاب]

وبعده[1793] نَصَّ أبو بكرٍ لِفارقٍ ۞ وبعْدَه صارَ شُورَى بيْن أرْكانِ

وأقول: واعلم أنّه[1794] لما انقضت على خلافته أبي بكر رضي الله عنه سنتان وأربعة أو ستة أشهر[1795] ومرض، وأيس من حياته؛ دعى عثمان رضي الله عنه وأمْلَى عليه كتاب العهد [62ظ]لعمر رضي الله عنه. فقال: أُكتب بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا عنها، وأول عهده بالآخرة داخلا فيها، حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر: إنّي اسْتخلفتُ عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فإن[1796] عدل[1797] فذلك ظني به ورأيي وإن جار[1798] فلكلِّ امْرئٍ ما اكتسب من الإثم والخير،[1799] ولا أعلم الغيب، ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾.[1800]

1789 ب: ومعرفة.

1790 ع: ونازعه.

1791 ع: حجة؛ ح: حج.

1792 تجريد العقائد لنصير الدين الطوسي، (تحقيق: عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، 1996م)، 135-150.

1793 ح: وبعد   ب ع + قد.

1794 ب – أنّه.

1795 ب: وستة أشهر.

1796 ع: فإني.

1797 ع + ما.

1798 ب: ورأيي؛ ع: وأرى فيه.

1799 ع ح + أردت.

1800 سورة الشعراء، 227/26.

فلما كتب ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس، وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة. فبايعوه حتى مرَّت بعلي فقال: بايعنا لمن فيها وإن كان عمر، فوقع الإجماع[1801] على خلافته أيضا،[1802] فقام[1803] عشرة سنين بأمر الخلافة، وأقامها على كمال العدل والاستقامة، واستشهد في ذي الحجّة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد أبي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة. وحين استشعر موته رضي الله عنه، قال: «ما أجد أحدًا أحقّ بهذا الأمر من الذين توفي عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو[1804] عنهم راض»، فسمّى عثمان وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، وجعل الأمر شورى بين هؤلاء الأركان للدين.[1805] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[إمامة عثمان بن عفوان]

فسَلَّمَتْ خمْسةٌ مِنْهُمْ لِسادِسِهِمْ ۞ فبايَعُوه بطَوْعٍ بيْن أعْيانِ

وأقول: فإنه سلّم خمسة منهم إلى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، ورضوا بحكمه، فاختار عثمان، وبايعه بمحضر من الصحابة الأشراف، فبايعوه ظاهرا[1806] وانقادوا له، وصلوا معه الجمع والأعياد. وصار ذلك إجماعا أيضا، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[إمامة على بن أبي طالب]

وَذَاكَ عُثْمانُ ثُمَّ القوْمُ جِلَّتُهم[1807] ۞ قدْ بايَعوا عَلِيًّا[1808] عقدَ[1809] رِضْوانِ

[1801] ع ح + أيضا.

[1802] ع ح – أيضا.

[1803] ح + اثنى.

[1804] ب ح: وهم.

[1805] ع: الدين.

[1806] ع ح – ظاهرا.

[1807] ح: جلهم.

[1808] ح: بعلي.

[1809] ب: عند.

وأقول: لمّا استشهد عثمان رضي الله عنه بعد أن تولّى الخلافة تسع سنين وثمانية أشهر ترك الأمر مهملا، فأجمع[1810] كبار المهاجرين والأنصار بعد ثلاثة أيام أو خمسة أيام على عَلِيٍّ، والتمسوا منه قبول الخلافة، فقبل، [63و]فبايعوه. فصارت[1811] خلافته إجماعا. فقام بأمر الخلافة ستة سنين واستشهد على رأس ثلاثين. فتم نصاب الخلافة الكاملة العادلة المشار إليه[1812] بقوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة. ثم تصير ملكا عضوضا»،[1813] فمعاوية ومَن بعده لا يكونون خلفاء[1814] كاملين عادلين؛ بل ملوكا[1815] صالحين أو أمراء[1816] جائرين. وهلم جرّا، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

لا نَصَّ فيه جلِيًّا بلْ قَدِ اجْتهَدوا ۞ لكنْ معاويةُ المُخْطي كَمَرْوَانِ

وأقول: قد زعم الشيعة أنّ في خلافة علي بعد رسول الله نصٌّ جلي؛ بل نصوصا جلية؛[1817] كما زعمه مهين[1818] الدين الطوسي في آخر **التجريد**،[1819] وأشار المصنّف إلى ردّه. وقد عرفت مردوديته بما لا مزيد عليه، ولكن معاوية رضي الله عنه مخطئ في دعوى الخلافة بعد عثمان، كدعوى مروان بن يزيد بن معاوية. وما وقع بين علي ومعاوية من المحاربات والمخالفات لم يكن عن نزاع في خلافته الحقَّة؛[1820] بل عن خطأ في الاجتهاد، فعلينا السكوت في حقِّ الأصحاب؛ بل الذكر الجميل على كلّ حال، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[ذكر الصحابة بكل خير]

[1810] ح: فاتجمع.

[1811] ع ح: فصار.

[1812] ح: إليها.

[1813] صحيح ابن حبان، 392/15 بدون لفظ "عضوض".

[1814] ح – الخلفاء.

[1815] ح – عضوضا فمعاوية ومن بعده لا يكونون كاملين عادلين؛ بل ملوكا.

[1816] ح: وأمراء.

[1817] ب ع – بل نصوص جلية.

[1818] ع ح: مهين.

[1819] تجريد العقائد لنصير الدين الطوسي، 135-150.

[1820] ب: الحق.

واذكُرْ[1821] أصْحابَ رسولِ اللهِ[1822] قاطِبةً ۞ بالبِرّ والخَيْرِ[1823] واهْجُرْ طَعْنَ مِطْعانِ[1824]

وأقول: ذلك لما ورد في الأحاديث الصحاح في مناقبهم ووجوب الكّف عن الطعن في حقّهم، كقوله عليه السلام: «لا تسبّوا أصحابي، فلو أنّ أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه.»،[1825] وقوله عليه السلام: «أكرموا أصحابي فإنهم خياركم.»،[1826] وقوله عليه السلام: «الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي. فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه الله.».[1827] إلى نحو ذلك مما لا يحصى، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

[63ظ]**وكُلُّهُمْ بَذَلُوا لِلدِّينِ[1828] مُهْجَتَهُمْ ۞ ولِلشَّريعةِ كانوا خيْرَ مِعْوانِ**

وأقول أيضا: (**كلّهم**) قد (**بذلوا**) لإظهار الدين وإعلاء كلمة الله أرواحهم الشريفة الطيبة[1829] في الجهاد مع الكفار عند غُرْبة[1830] الإسلام. وكانوا أيضا للشريعة الحقَّة المحمّدية خير معينٍ وضابطٍ، على ما لا يخفى، رضي الله تعالى عنهم وأرضاهم،[1831] والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

يَا رَبِّ لا تَسْلُبَنِّي حُبَّهُمْ[1832] أبدًا ۞ مَنْ قال أَمِينَ يَأْمَنُ سَلْبَ إيمانِ

[1821] ح: واذكروا.

[1822] ب ع: الرسول.

[1823] ع: بالخير والبر.

[1824] ح: طعان.

[1825] مسند أحمد، 138/17.

[1826] الإبانة الكبرى لابن بطة، (دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض 1415هـ/1994م) 285/1.

[1827] مسند أحمد، 169/34؛ الجامع الكبير للترمذي، المناقب 3862.

[1828] ح: بالدين.

[1829] ع – الشريفة الطيبة.

[1830] ب: غريب.

[1831] ع ح + وأرضاهم.

[1832] ع: جهنم.

وأقول أيضا: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾.[1833] **(ولا تسْلُبْني حبَّهم)**،[1834] وحبَّ سائر[1835] التابعين لهم في العقائد والأخلاق والأعمال، وحبَّ كبار[1836] العلماء المحقِّقين المتصلبين الحافظين لدينك والقائمين بمراسم شريعتك والآمرين بمعروفك والناهين عن المنكر[1837] لديك،[1838] وكذا لا تسلبني بغض من لا يحبهم ويخرج من طريقهم[1839] الغراء إلى الطرائق[1840] البراء، آمين.[1841] وقد قال عليه السلام: «الحب في الله والبغض في الله أفضل العبادة.»[1842] وقد قال[1843] عليه السلام أيضا: «إنّ في الجنة لعمدا عليها غرف من زبرجد لها أبواب مفتَّحة تضيء كالكوكب الدري. قالوا: فمن يسكنها يا رسول الله؟ قال عليه السلام: المتحابون في الله والمتجالسون في الله والمتلاقون في الله.».[1844] ومن ثم قال عليه السلام أيضا: «المرء مع من أحب.»[1845] صدق رسول الله، والله أعلم.

قال المصنّف رحمه الله:

ودامَ[1846] **نصرةُ**[1847] **مَنْ بالخيْرِ يذْكُرِني ۞ ما اخْضَرَّ وجْهُ الرُّبَى مِنْ قَطْرِ نِيْسانِ**[1848]

[1833] سورة آل عمران، 8/3.

[1834] ع: جهنم.

[1835] ع ح: كبار.

[1836] ب: كبائر، وفي هامش ب: سائر.

[1837] ح: عن المنكر.

[1838] ب ع: لديك.

[1839] ح: طرائقهم

[1840] ب: طريق.

[1841] ع ح + ثم آمينا.

[1842] سنن أبي داود، السنة 4599.

[1843] ح: وقال.

[1844] شعب الإيمان للبيهقي، (ت: مختار أحمد الندوي – عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الرياض 1423 هـ/2003م)، 8589/11.

[1845] صحيح البخاري، الأدب 6170؛ صحيح مسلم، البر والصلة والآداب 165.

[1846] ب: ودوام؛ ع: وآدم.

[1847] ب ع: نصرة.

[1848] ب ح: نسيان.

وأقول (**ودوام**)[1849] أيضا[1850] (**نصرة**[1851] **من**) يدرس هذا الشرح وينشره بين الطلبة (**ويذكرني**) بالرّحمة والمغفرة ويضبط ما[1852] فيه، فإنه خلاصة العقائد الإسلاميّة وزلالة القواعد الدينيّة، على ما لا يخفى. أرجو من عظيم كرمه تعالى وكثير رحمته أن يجعله صدقة جارية وسنّة حسنة، كما قال صلى الله عليه والسلم: [64و]«إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له.».[1853] وقال عليه السلام أيضا: «من سنَّ سنَّة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة من غير أن ينقص من أجورهم بشيء.»[1854] اللهم يسِّر لنا.[1855] وقد **فرغْتُ** من تأليفه سنة ألف ومائة وتسع وستين في القصبة البركية المباركة بواسطة حلول المرحوم وطلبة العلوم فيها، لا بالنسبة إلى غالب أهاليها المنافقين، عصَّمنا الله تعالى منهم ومن نفاقهم، وحشرنا الله مع المحقِّق المدقق المرحوم، آمين ثم آمين.[1856]

[1849] ع – ودوام؛ ح + ودام.

[1850] ع + ودام.

[1851] ح – نصرة.

[1852] ب ح: بما.

[1853] صحيح مسلم، الوصية 14؛ شعب الإيمان للبيهقي، 121/5.

[1854] صحيح مسلم، العلم 15؛ سنن ابن ماجة، السنة 203.

[1855] ع ح + لنا.

[1856] ح – ثم آمين.

المراجع

الإبانة الكبرى

أبو عبد الله عبيد الله بن محمد المعروف بابن بَطَّة العكبري، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض 1415هـ/1994م.

الأدب المفرد

محمد بن إسماعيلبن إبراهيم البخاري (ت: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار البشائر الإسلامية، بيروت 1409هـ/1989م.

البداية والنهاية

ابن كثير، دار الفكر، 1407 هـ/1986 م، 10-11-13.

بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة

جلال الدين السيوطي، (ت: محمد أبو الفضل إبراهيم)، المكتبة العصرية – صيدا، 1.

تجريد العقائد

نصير الدين الطوسي، (ت: عباس محمد حسن سليمان)، دار المعرفة الجامعية، 1996م.

تاج التراجم

أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطلُوبغا، (ت: محمد خير رمضان يوسف)، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1413هـ/1992م.

تاريخ بغداد

الخطيب البغدادي، (ت: الدكتور بشار عواد معروف)، دار الغرب الإسلامي – بيروت، 1422هـ/2002م، 3.

الجامع

معمر بن راشد، (ت: حبيب الرحمن الأعظمي)، المكتب الإسلامي، ببيروت 1403هـ، 11.

الجامع الكبير للترمذي

محمد بن عيسى الترمذي، (ت: بشار عواد المعروف)، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1996م.

الجواهر المضية في طبقات الحنفية

عبد القادر بن محمد محيي الدين الحنفي، دار المعارف النظامية، حيدر آباد 1332هـ.

حاشية على شرح العقائد النسفية

خيالي جلبي، مطبعة حاجي محرم أفندي، إسطنبول 1279هـ.

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء

أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الفكر، القاهرة 1416هـ/1996م،4.

دلائل النبوة

أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، (ت: الدكتور محمد رواس قلعه جي، عبد البر عباس)، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ/1986م، 579/1.

الرسالة

الإمام البركوي، مترجم ومبسّط: محمد شوكت أيقي؛ أحمد أرسين يوجل،كتبة بدر، إسطنبول 1964م،1.

الرسالة القشيرية

عبد الكريم القشيري، (ت: الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف)، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، 1.

سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة

أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض 1412هـ/1492م، 1.

سنن أبي داود

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430هـ/2009م).

سنن ابن ماجة

محمد بن يزيد، إبن ماجة القزويني، (ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون)، مؤسسة الرسالة، بيروت، بدون تارخ.

سنن الدارمي

أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، (ت. حسين سليم أسد الداراني)، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1412هـ/2000م.

سنن الكبرى

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، (ت: حسن عبد المنعم شلبي)، مؤسسة الرسالة، بيروت 1421هـ/2001م، 5.

السنن الكبرى للبيهقي

أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، (دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1424هـ/2003م.

السيرة النبوية لابن هشام

عبد الملك بن هشام، (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، 1375هـ/1955م.

شرح الأحاديث الأربعين

...للإمام البركوي والأقكرماني، (طابع وناشر: سرويلي حافظ محمد)، إقدام مطبعسي، در سعادت 1323هـ.

شرح الأمالي

بكر توبال اوغلو، جامعة مرمرة وقف كلية الشريعة، اسطانبول 2015.

شرح التلويح على التوضيح

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، مكتبة صبيح بمصر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية

محمد بن محمد حسن شراب، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1427هـ-2007م.

شرح العقائد النسفية

...مع حاشيته جمع الفرائد بإنارة شرح العقائد ويليهما شرح ميزان العقائدمكتبة المدينة، كراتشي-باكستان 1433هـ/2012م.

شرح المقاصد

سعد الدين التفتازاني (ت: الدوكتور عبد الرحمان عميرة)، عاله الكتب، بيروت 1419هـ/1998م، 4-5.

شرح المواقف

سيد شريف، جرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، دار الكتب العلمية، بيروت 141هـ/1998م، 1-8.

شعب الإيمان

أحمد بن الحسين البيهقي (ت: مختار أحمد الندوي – عبد العلي عبد الحميد حامد)، مكتبة الرشد، الرياض 1423 هـ/2003م.

الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية

عصام الدين طاشكبري زاده، دار الكتاب العربي – بيروت، 1975 م، 1.

صحيح ابن حبان

محمد بن حبان التميمي، (ت: شعيب الأرنؤوط)، مؤسسة الرسالة، بيروت 1412هـ /1991م.

صحيح البخاري

محمد بن إسماعيلبن إبراهيم البخاري، دار ابن كثير، بيروت، 1423هـ/2002م.

صحيح مسلم

مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، (ت: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار الكتب العلمية، بيروت 1412هـ/1991م.

الطبقات السنية في تراجم الحنفية

تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي، (ت: عبد الفتاح محمد الحلو)،القاهرة 1390هـ/1970م.

طبقات الشافعية الكبرى

تاج الدين السبكي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ، 6-8-10.

طبقات المفسرين

شمس الدين الداوودي المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت 1403هـ/1983م، 1.

عيون الأنباء في طبقات الأطباء

أحمد بن القاسم أبو العباس ابن أبي أصيبعة، (ت: الدكتور نزار رضا)، دار مكتبة الحياة، بيروت.

فضائل الخلفاء الأربعة وغيرهم

أبو نعيم الأصبهاني، (ت: صالح بن محمد العقيل)، دار البخاري، المدينة المنورة 1417هـ/1997م، 1.

فضائل الصحابة

أحمد بن محمد بن حنبل، جامعة أم القرى، المكة المكرمة 1403هـ/1983م.

الفوائد

أبو القاسم تمام بن محمد (ت: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة الرشد – الرياض، 1412هـ.

كشف الخفاء ومزيل الإلباس

إسماعيل بن محمدل العجلوني، (ت: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي)، المكتبة العصرية، 1420هـ/2000م.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل

أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة 1407 هـ.

الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة

نجم الدين محمد بن محمد الغزي، (ت: خليل المنصور)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ/1997م، 3.

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد

نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مكتبة القدسي، 1414هـ / 1994م.

المستدرك

أبو عبد الله الحاكم الحاكم، (تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية—بيروت 1422هـ/2002م.

مسند أحمد بن حنبل

أحمد بن محمد بن حنبل، (ت: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون)، مؤسسة الرسالة، ببيروت 1421هـ/2001م، 1-50.

معجم الأدباء

شهاب الدين الرومي الحموي، (ت: إحسان عباس)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ/1993م، 3.

المعجم الكبير

سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة 1415هـ/1994م.

معجم المؤلفين

عمر بن رضا كحالة، مكتبة المثنى – بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت 5-9.

المعجم الوسيط

مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.

المقاصد الحسنة

شمس الدين أبو الخيرالسخاوي، (ت: محمد عثمان الخشت)، دار الكتاب العربي، بيروت 1405هـ/1985م.

المنتظم في تاريخ الأمم والملوك

جمال الدين الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت 1412 هـ/1992م، 13-14.

نزهة الأنام في تاريخ الإسلام

صارم الدين إبراهيم العلائي القاهري الملقب بابن دُقْماق، (ت: الدكتور سمير طبارة)، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت 1420هـ/1999م، 1.